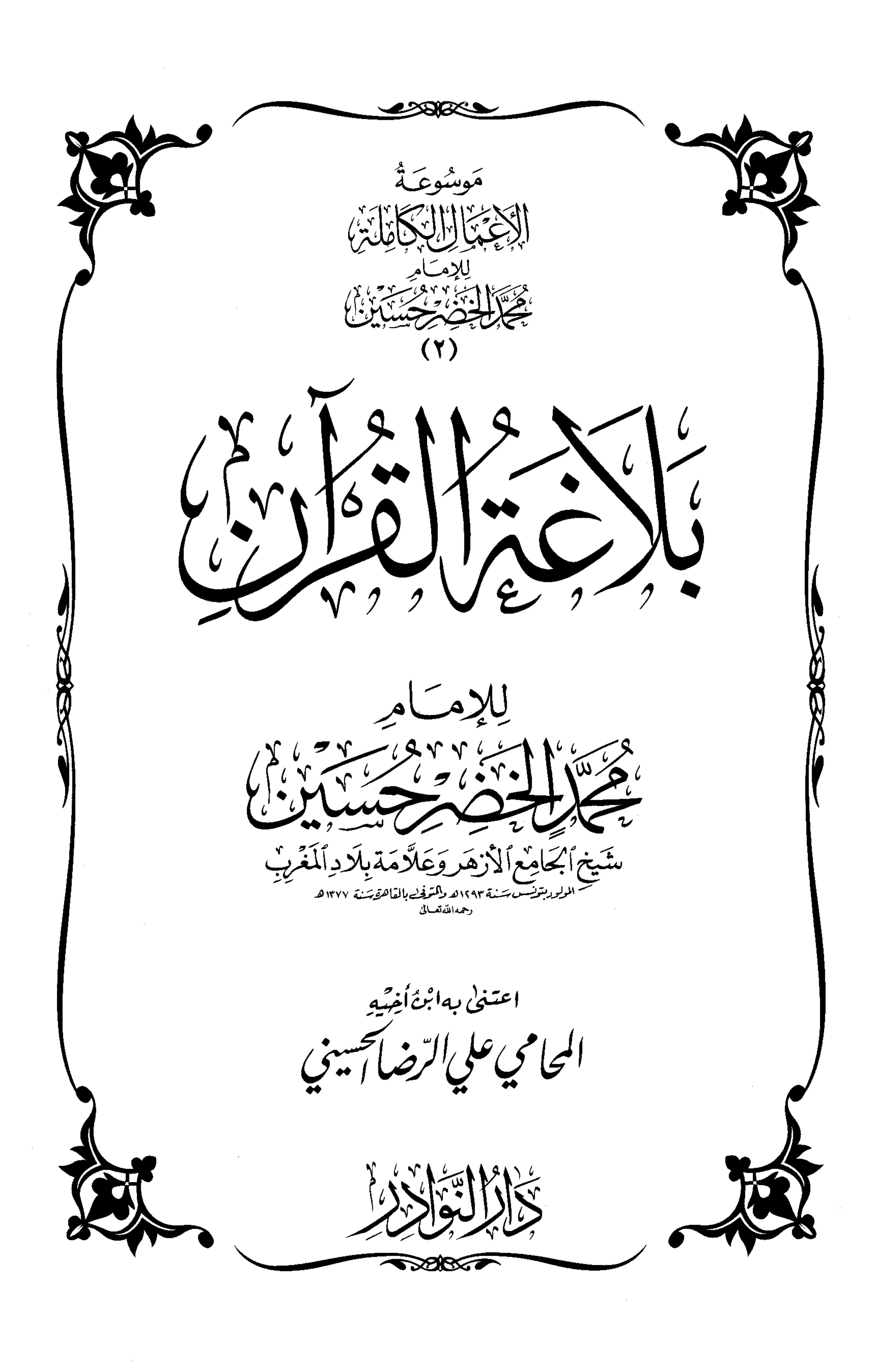


موسوعة

الأعمال الكاملة

للإمام

محمد الخضر حسين

(٢)

بلاغة القرآن

للإمام

محمد الخضر حسين

شيخ الجامع الأزهر وعلامة بلاد المغرب

المولود بتونس سنة ١٢٩٣ هـ والمتوفى بالقاهرة سنة ١٣٧٧ هـ

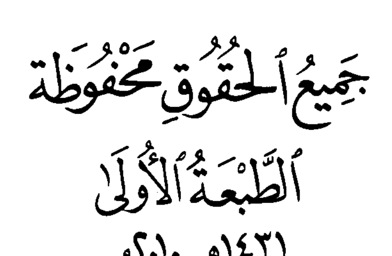
رحمه الله تعالى

اعتنى به ابن أخيه

المحامي علي الرضا الحسيني

دار النوادر





الطَّبْعَةُ الأُولَى
١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م

ردمك : ٩ ـ ٥١ ـ ٤١٨ ـ ٩٩٣٣ ـ ٩٧٨ : ISBN
9789933418519



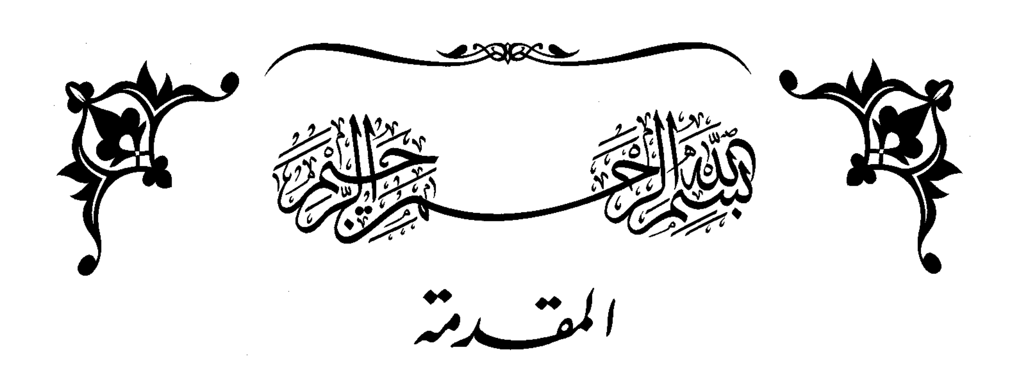
سورية - لبنان - الكويت

مُؤَسَّسَة دَارُ النَّوَادِر م. ف - سُورِيَة * شَرِكَة دَارُ النَّوَادِر اللُّبْنَانِيَّة ش. م. م - لُبْنَان * شَرِكَة دَارُ النَّوَادِر الكُوَيْتِيَّة - ذ. م. م - الكُوَيْت

سورية ـ دمشق ـ ص. ب: ٣٤٣٠٦ ـ هاتف: ٢٢٢٧٠٠١ ـ فاكس: ٢٢٢٧٠١١ (٠٠٩٦٣١١)
لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ١٤/٥١٨٠ ـ هاتف: ٦٥٢٥٢٨ ـ فاكس: ٦٥٢٥٢٩ (٠٠٩٦١١)
الكويت ـ حولي ـ ص. ب: ٣٢٠٤٦ ـ هاتف: ٢٢٦٣٠٢٢٣ ـ فاكس: ٢٢٦٣٠٢٢٧ (٠٠٩٦٥)

أَسَّسَهَا سَنَة: ٢٠٠٦م
نُورُ الدِّين طَالِب
المُدِير العَام وَالرَّئِيس التَّنْفِيذِي





المقدمة

القرآن الكريم كتاب الله العظيم، والمعجزة الخالدة إلى يوم الدين، والنور المبين، أنزله ـ جلّ جلاله ـ على خاتم النبيين؛ ليكون هادياً ومرشداً للأمة الإسلامية، يرتقي بها إلى مراقي الفلاح، ويفتح لها باب السعادة في الدارين.

كتاب يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين، أنزله الله ـ سبحانه وتعالى ـ على نبيه الكريم؛ ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، وفيه بيان كل شيء، وقد فصلت آياته تفصيلاً، وأحاط بكل شيء علماً، فهو لايغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها.

﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾[الواقعة: ٧٧ ـ ٧٨].

وبحوث الإمام محمد الخضر حسين ـ رضوان الله عليه ـ في القرآن الكريم ـ هي عمل كاتب صادق، خاض في كل ميادين العلم، وصال فيها وجال، وفي بحوثه القرآنية ـ شأنه في كل ميدان ومقام ـ، كان المحقّقَ المدققَ، والبليغ المحلّق، في كل مقال له آية، وكل بحث يغوص فيه راية، وأية راية؟!

وله في كتاب الله العزيز فرائد قيمة، فيها من العلم الغزير بقدر ما فيها من حسن البيان، وفصاحة الكلم. أنار بها العقول التي حاول الزيغ أن ينقلها إلى تهلكة، وأزاح عن سبيل الإسلام ظلماتٍ بعضُها فوق بعض. فجاء الحق بقلمه بيّناً، وزهق الباطل من قلمه زهقاً، إن الباطل كان زهوقاً.

وبأسلوبه البليغ حين يكتب في «بلاغة القرآن»، وبعلمه الصادق وقلبه المؤمن إذ يتحدث عن «نقل معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية»، وبتقواه وورعه حين يهدي إلى «رأي في تفسير القرآن»، وبفضل الموجه العليم حين يحاضر طلابه في الأزهر حول «المحكم والمتشابه في القرآن الكريم»، إلى آخر تلك البحوث النورانية.

وإذا ما واصلت السير معه في درب الهدى إلى النقد، نجده الإمام الذي لا يخشى في الحق أحداً، ولايسكت عن رأي جاهل أو مضلّ يدس على الإسلام، بل سرعان ما يجرد قلمه المؤمن؛ ليحطم به أفكار أعداء الحق، ويدلي بالحجة بعد الحجة، والبينة إثر البينة، فيفحم الحائدين عن جادة الصواب، ويردهم على أعقابهم خاسئين خاسرين.

جمعت تلك البحوث والردود ومقالات النقد في كتاب خصصت به ما كتبه الإمام عن القرآن العظيم، والدفاع عن آياته ومعانيه، وجعلت لها عنواناً: «بلاغة القرآن»، وهو البحث الأول في الكتاب.

رحم الله الإمام محمد الخضر حسين الذي كان مثالاً عزّ مثيلُه في الكفاح والجهاد والدفاع عن الحق دون خوف أو سأم.

وأذكر بيتاً من الشعر للعم الإمام يردده، وهو قائله:

ولولا ارتياحي للنضال عن الهدى ... لفتشت عن واد أعيش به وحدي

ذكرت في الهامش عند مطلع كل بحث: المصدرَ الذي نقلت عنه.

والله نسأل الهداية والتوفيق في خدمة رسالة الإسلام، والحمد لله رب العالمين.

علي الرضا الحسيني



بلاغة القرآن[1]

لدعوة الإسلام براهين ناطقة بأنها دعوةُ حقٍّ، ولسانُ صدقٍ، وأقوى هذه البراهين دلالةً، وأملؤها للقلوب يقيناً: ذلك الكتابُ الذي نزل به الروح الأمين على خاتَم النبيّين. ولو لم تقترن الدعوة الإسلامية إلا به، لكان كافياً في إقامة الحجّة على أنها الرسالة الشاملة الخالدة.

وللبحث في إعجاز القرآن نَواحٍ كثيرة، اتجه إليها المفسرون وعلماءُ البيان بتفصيل، فكشفوا الغطاء عن كثير من أسرارها، ووضعوا أيديهم على جانب عظيم من حقائقها، والناحية التي سنحدِّثك عنها في هذا المقال هي: ناحية بلاغته، وحسن بيانه.

بلاغةُ القول: أن تكون ألفاظه فصيحة، ونظمه محكماً، ودلالته على المعنى منتظمة وافية.

أما فصاحة ألفاظه، فبأن يسهلَ جريانها على اللسان، ويخفَّ وقعها على السمع، ويألفها الذوق غيرَ نابٍ عنها، وهي مع ذلك جاريةٌ على ما ينطق به العرب، أو يجري على قياس لغتهم.

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء التاسع من المجلد العشرين الصادر في شهر ربيع الأول ١٣٦٧ هـ.

وأما إحكام نظمه، فبأن تقع كل كلمة منه موقعها اللائق بها؛ بحيث تكون كلماته متناسبة، يأخذ بعضها برقاب بعض، فلا يمكنك أن تضع يدك على كلمة وتقول: ليت هذه الكلمة تقدمت عن تلك الكلمة، أو تأخرت عنها.

وأما انتظام دلالته، فبأن يطرق اللفظُ سمعك، فيخطر معناه في قلبك، وحصولُ المعنى في القلب بسرعة، أو بعدَ مهلة يرجع إلى حال السامع من الذكاء، أو بطء الفهم، وحال المعنى من جهة ظهوره،وقرب مأخذه، أو دقته وغرابته.

ويتحقق انتظام دلالة الكلام بإخراج المعاني في طرق تُريكَها في أقوم صورة، وأعلقها بالنفس؛ كالتشابيه، وضرب الأمثال، والاستعارات، والكنايات المصحوبة بقرائن تجعل قصد المتكلم قريباً من فهم السامعين.

وأما كون الدلالة على المعنى وافية، فبأن يؤدي اللفظ صورَ المعاني التي يقصد المتكلم البليغ إفادتها للمخاطبين على وجه أكمل؛ بحيث تكون العبارة بمفرداتها وأسلوبها كالمرآة الصافية، تعرض عليك ما أودعت من المعاني، لايفوت ذهنك منها شيء. ونريد من المعاني التي يؤديها الكلام غير منقوصة: ما يشمل المعاني التي يراعيها البليغ زائدة على المعنى الأصلي الذي يقصد كل متكلم إلى إفادته، وهي المعاني التي يبحث عنها في علم البيان، وتسمى: «مستتبعات التراكيب»، وكثيراً ما ننبه لهما فيما نكتب من التفسير.

هذه الوجوه التي يرجع إليها حسنُ البيان يتنافس فيها البلغاء من الكتاب والشعراء ويتفاضلون فيها، درجاتٌ، فترى كلاماً في أدنى درجة، وآخر فيما

هي أرفع منها، ولاتزال تصعِّد نظرك في هذه الدرجات المتفاوتة إلى أن تصل إلى كلام يبهرك بفصاحة مفرداته، ومتانة تأليفه، وانتظام دلالته، وبهجة معانيه المالئة ما بين جوانبه.

فإذا أردنا أن نتحدث عن بلاغة القرآن، أتينا إلى البحث عنها من هذه الوجوه التي وضعناها بين يديك، فننظر في ألفاظه من جهة فصاحتها، وفي نظمه من جهة أخذ كل كلمة الموضعَ اللائق بها، وفي دلالتها من جهة تصوير المعاني، وإيصالها إلى الأذهان من غير تعسف، ولا التواء، ثم في جمله من جهة ما تحمل من المعاني التي يستدعي المقام مراعاتها.

أما فصاحة مفرداته، فلا تمرُّ بك كلمة منه إلا وجدتَها محكمة الوضع، خفيفة الوقع على السمع.

وأما متانة نظمه، فقد بلغت الغاية التي ليس وراءها مطلع، فلا يمكنك ـ وأنت العارف بقوانين البيان، الناظرُ في منشآت البلغاء بإمعان ـ أن تشير إلى جملة من جمله، وتقول: ليتها جاءت على غير هذا الوضع، أو تشير إلى كلمة من كلمها، وتقول: لو استبدل بها كلمة أخرى، لكانت الجملة أشدَّ انسجاماً، وأصفى ديباجة.

يصل الكلمة بما يلائمها، ويعطف الجملة على ما يناسبها، ويضع الجملة معترضة بين الكلمتين المتلائمتين، أو الجملتين المتناسبتين، فترى الكلمتين أو الجملتين مع الجملة المعترضة بينهما كالبناء المحكم المتلائم الأجزاء، فلا يكاد الفكر يشعر بأنه انقطع بالجملة المعترضة عن الكلمة الأولى، أو الجملة، ثم عاد إلى كلمة أو جملة مرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً.

وأما انتظام دلالته على ما يقصد إفادته وإحضاره في الأذهان، فإنك

ترى فيه التشابيه الرائعة، والأمثال البارعة، والاستعارات الطريفة، والمجازات اللطيفة، والكنايات المنقطعة النظير، والتعريض الذي يقتضيه المقام، فيكون أقربَ إلى حسن البيان من القول الصريح.

وقد يخطر على بالك أن في القرآن آياتٍ مشكلة، أو متشابهة، والحق الذي لا مرية فيه: أن لا إشكالَ في القرآن عند من يتدبره برويَّة، ويأتي إلى التفقه فيه، وقد تزود بقوانين لغة العرب، واستضاء بمعرفة فنون بيانها.

وليس في القرآن متشابه على معنى أن في الآيات ما لا يظهر تأويله للناس؛ بحيث يتلُونه، أو يستمعون إليه، ولا يعودون بفائدة علمية أو أدبية.

وأما استيفاؤه للمعاني التي يستدعي الحال الإفصاحَ عنها، أو الإيماء إليها، فإنك تنظر في الآية، وتتدبر المعنى الذي سيقت من أجله، فتعود منها ويدك مملوءة من الفوائد التي تقع إليها؛ من حيث تقرر شـريعة، أو تقيم حجّة، أو تلقي موعظة، أو ترسل حكمة، إلى نحو هذا مما تستبين به سبيل الرشد، وتنتظم به شؤون الحياة، وترتفع به النفوس إلى أعلى درجات الفلاح في دنياها وآخرتها.

بلغ القرآن الطرف الأعلى من حسن البيان، على الرغم من أشياء اجتمعت له، ولو عرضت لكلام مخلوق، لنزلت به عن المكانة العالية إلى ما هو أدنى.

ترى البليغ من البشر يحسن البيان، ويأخذ لبَّكَ بالمنشآت الرائقة، حتى إذا طال به مجال القول، وقطع فيه أشواطاً واسعة، رأيت في جمله أو أبياته تفاوتاً في البراعة، وأمكنك أن تبصر فيها ضعفاً، وتستخرج بنقدك الصحيح من أواخر كلامه مآخذ أكثر مما تستخرج من أوائلها.

ولكن القرآن الكريم على طول أمده، وكثرة سوره، نزل متناسباً في

حسن بيانه؛ كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾[الزمر: ٢٣]، ثم قال: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[النساء: ٨٢].

وترى البليغ من البشر يخوض في فنون من الكلام متعددةٍ، فإذا هو يرتفع في فن، وينحط في آخر.

ولكن القرآن الكريم يتصرف في فنون كثيرة؛ مثل: الوعظ، وإقامة الحجج، وشَرْعِ الأحكام، والوصف، والوعد والوعيد، والقصص، والإنذار، وغير ذلك من الوجوه التي تتصل بالهداية العامة، فلا تتفاوت فيها ألفاظه الرشيقة، وأساليبه البديعة.

والمعروف أن القرآن أتى بحقائق أَسَّس بها شريعة واسعة النطاق، وليس من شأن هذه المعاني أن تظهر فيها براعة البلغاء كما تظهر فيما ألفوه من نحو: المديح، والرثاء، والتهنئة، والغزل، ووصف المشاهد، إلى غير ذلك مما يطلقون لأفكارهم فيه العِنان، فتذهب مع الخيال كل مذهب، وترتكب من المبالغات ما استطاعت أن ترتكب، والقرآن الكريم يعبر عن تلك المعاني التي تستدعي صدق اللهجة، وصوغ الأقوال على أقدار تلك الحقائق، فترى الفصاحة ضاربة أطنابها، والبلاغة مرسلة أشعتها.

في بلغاء البشر من تحس من شعره أو خطبته أو رسالته أنه لم يكن يتصنع فيما يقوله، ذلك أنك تجد في كلامه: الجيد، والوسط، والرديء، وفيهم من تحس فيما يقوله التصنع، وهذا هو الذي يغلب على كلامه المنظوم أو المنثور الجودةُ في تصوير المعنى، والتعبير عنه بكلام موزون، أو غير موزون.

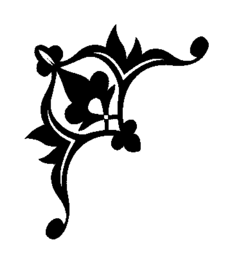
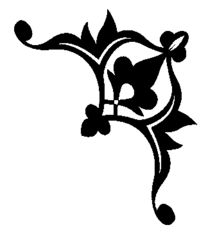
ولكن القرآن الكريم بالغٌ الغايةَ من حسن البيان، فلا يجد فيه الراسخ في نقد المنشآت البليغة ما ينزل عن الدرجة العليا، بل يحس روح البلاغة

التي لا يحوم عليها شيء من التصنع سارية في آياته وسوره، سواء في ذلك تصويره للمعاني، أو نظم الألفاظ الناطقة بها.

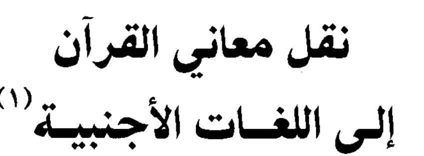
ومن مظاهر بلاغة القرآن: أنه يورد القصة في أوفى درجة من حسن البيان، ثم يعيدها في سورة أخرى على حسب ما يقتضيه مقام الوعظ، حتى إذا عقدت موازنة بين حكايتها هنا، وحكايتها هناك، وجدتهما في مرتبة واحدة من البلاغة، لا تنـزل إحداهما عن الأخرى بحال.

أما البليغ من البشر، فقد يسوق إليك القصة في عبارات أنيقة، ثم يريد أن يعيدها مـرة أخرى، فإذا هي في درجـة من البراعة منحطة عن درجتها الأولى.



نقل معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية[1]



«يتحدث الناس عن نقل معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية، وتأتينا الرسائل في السؤال عن حكم هذا النقل، وذلك ما دعاني أن أنظر في هذا الموضوع الخطير، وأعرض ما وصلت إليه من نتيجة، وأرجو أن أكون ممن استقام في البحث حتى اهتدى إلى الحقيقة».

*** هل في المستطاع ترجمة القرآن إلى لغة غير عربية؟**

للقرآن ـ ككل كلام عربي بليغ ـ معانٍ أصلية، وهي ما يستوي في فهمه كل من عرف مدلولات الألفاظ المفردة، وعرف وجوهَ إعرابها؛ من فاعلية، ومفعولية، وحالية، وإضافية، وما يشاكل ذلك من الأحوال المبحوث عنها في علم النحو. فالمعنى الأصلي في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾[البقرة: ١٧٩] يفهمه كل من له إلمام باللغة العربية، سواء عليه أكان خبيراً بطرق البلاغَة، أم فاقدَ الإحساس الذي يتذوق به طعمها، فكل عارف بمدلولات ألفاظ هذه الآية، ووجوه إعرابها، يعقل منها أن قَتْل الذي يَقتل نفساً بغير حق، يحمي من القتل فيما بعد، ويكون سبباً لحياة كثير من الناس؛ لما في القصاص من الزجر البالغ والإرهاب.

---

(١) مجلة «نور الإسلام» ـ الجزء الثاني من المجلد الثاني الصادر في شهر صفر ١٣٥٠هـ.

وللقرآن معانٍ ثانوية، ويسميها علماء البلاغة بـ: مستتبعات التراكيب، وهي خواص النظم التي يرتفع بها شأن الكلام، وتتسابق في مجالها فرسان البلاغة من الخطباء والشعراء، فقد يتحد الخطيبان أو الشاعران فيما يريدان إفادته من المعاني الأصلية، ويتفاضلان فيما يتبع هذه المعاني من لطائفَ ومعانٍ ثانوية.

والمعنى الأصلي قد يوافق فيها بعضَ الآيات منثورٌ أو منظوم من كلام العرب، ولا تمس هذه الموافقة إعجاز القرآن؛ فإن إعجازه ببديع نظمه، وروعة بيانه، وبما حفَّ به من المعاني الزائدة على أصل المراد، وبحكمة معنى كل آية؛ بحيث لا يجد أولو الأبصار في آياته تخاذلاً، ولا في كلماته لاغية، وبما يضاف إلى هذا من إخباره عن غيوب وقعت كما وصفها.

وإذا كان للقرآن معانٍ أصلية، وأخرى تابعة، وهي مظهر بلاغته، وملاك إعجازه، فإن ترجمته بالنظر إلى المعاني الثانوية غيرُ ميسورة، إلا أن توجد لغة توافق اللغة العربية في دلالة ألفاظها على هذه المعاني المسماة عند علماء البيان: خواص التراكيب، وذلك ما لا يسهل على أحد ادعاؤه، وممن نبَّه على هذا في القديم: أبو القاسم الزمخشري في «كشافه» إذ قال: «إن في كلام العرب ـ خصوصاً القرآن ـ من لطائف المعاني ما لا يستقل بأدائه لسان».

وليس في هذا إنكار أن يكون في اللغات الأخرى بلاغة، ويكفي في تعذر ترجمة ما يحمله اللفظ العربي من دقائق المعاني، أن هذه المعاني، أو بعضها، مما لا يشير إليه اللفظ المرادف له من اللغة الأجنبية، إلا أن تصاغ له جملة مستقلة، وأضرب المثل لهذا بأن تقديم المفعول على الفعل يدل

في اللغة العربية على الاهتمام بشأنه، وربما كانت اللغة الأخرى لا تدل بالتقديم على هذا المعنى، فيحتاج المترجم في الدلالة على معنى الاهتمام الذي يشير إليه اللفظ العربي بالتقديم إلى عبارة أخرى بعد العبارة التي ينقل بها أصل المعنى، وإذا كان التنكير يدلّ في اللغة العربية على التعظيم أو التحقير، ولم يعتد أهل اللغة الأجنبية أن يدلّوا به على هذا المعنى، فإن المترجم يقتصر في ترجمة الاسم النكرة على مدلوله اللغوي، ويفوته معنى التعظيم أو التحقير الذي يعدُّ من مقاصد المتكلم العربي، ويدخل فيما يورث الجملة العربية رفعة، وإذا زاد المترجم كلمة ترادف معنى عظيم أو حقير، ذهب رونق البلاغة الذي هو حلية اللفظ العربي؛ لأن لأخذ هذا المعنى من التنكير وقعاً في نفس السامع غيرَ الوقع الذي يكون له عندما ينطق المتكلم بلفظه الصريح.

وعلى فرض أنه يوجد لسان أجنبي يستقل بأداء ما في كلام العرب من لطائف المعاني، فلا يثق أحد بأنه وصل إلى كل ما في الآية من المعاني التي يرتفع بها شأن الكلام، حتى يصح له ادعاء أنه عبّر باللغة الأجنبية عن كل ما أريد من الآية، وأن نقله لها إلى تلك اللغة ترجمة طبق الأصل.

والذي يمكن نقله إلى لغة أخرى إنما هو معانيه الأصلية؛ حيث لا تقصر اللغات الأجنبية عن تأديتها.

قال أبو إسحق الشاطبي في كتاب «الموافقات»: «إن ترجمة القرآن على الوجه الأول ـ يعني: النظر إلى معانية الأصلية ـ ممكن، ومن جهته صح تفسير القرآن، وبيان معانيه للعامة، ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الإسلام، فصار هذا الاتفاق حجَّة في

صحة الترجمة على المعنى الأصلي».

وإذا كان نقل المعاني الأصلية قد يقع صحيحاً، وكان في مستطاع من يجيد لغة أجنبية أن ينقل هذه المعاني من اللغة العربية إلى اللغة التي أجاد معرفتها، لم يبق سوى النظر في تفصيل حكم هذا النقل، وبيان حال المنع منه، أو الإذن فيه.

ويرجع النظر في هذا البحث إلى مقامين:

المقام الأول: قراءة ترجمة القرآن في الصلاة.

والمقام الثاني: نقل معاني القرآن ليطلع عليها أهل ذلك اللسان لعلهم يهتدون.

المقام الأول:

نجد في المسائل التي هي موضع خلاف بين الأئمة: القراءة في الصلاة بألفاظ غير عربية يعبر بها عن طائفة من معاني القرآن الكريم.

يروى عن الإمام أبي حنيفة ﷺ: أنه كان يرى جواز القراءة في الصلاة باللغة الفارسية، وبنى بعض أصحابه على هذا القول جوازها بالتركية والهندية، وغيرها من الألسنة، وظاهر هذه الرواية: جواز القراءة بالفارسية ونحوها، ولو كان المصلّي قادراً على النطق بالعربية، ومبنى هذا على أن القرآن اسم للمعاني التي تدل عليها الألفاظ العربية، والمعاني لا تختلف باختلاف ما يتعاقب عليها من الألفاظ واللغات.

أما صاحباه الإمامان أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، فجعلا القراءة في الصلاة باللسان الأعجمي من قَبيل ما تدعو إليه الضرورة، فأجازاها للعاجز عن العربية، دون القادر على القراءة بها، وهذا ما تجري به الفتوى

في مذهب الحنفية.

قال في «معراج الدراية»: «إنما جوّزنا القراءة بترجمة القرآن للعاجز إذا لم يخل بالمعنى؛ لأنه قرآن من وجه باعتبار اشتماله على المعنى، فالإتيان به أولى من الترك مطلقاً، إذ التكليف بحسب الوسع».

وما روي عن الإمام أبي حنيفة من جواز القراءة في الصلاة بترجمة القرآن قد صح رجوعه عنه، حكى هذا الرجوع عبد العزيز في «شرح البزدوي»، قال صاحب «البحر المحيط»: «والذين لم يطلعوا على الرجوع من أصحابه قالوا: أراد به عند الضرورة، والعجز عن القرآن، فإن لم يكن كذلك، امتنع، وحكم بزندقة فاعله». وليس الإلحاد ممن قدر أن يقرأ في الصلاة بالعربية، فعدل عنها إلى الأعجمية ببعيد.

أما المالكية والشافعية والحنابلة، فقد منعوا القراءة بترجمة القرآن في الصلاة، سواء أكان المصلي قادراً على العربية، أم عاجزاً، ناظرين إلى أن ترجمة القرآن ليست قرآناً، إذ القرآن هو هذا النظم المعجز الذي وصفه الله تعالى بكونه عربياً، وبالترجمة يزول الإعجاز.

قال القاضي أبو بكر بن العربي ـ وهو من فقهاء المالكية ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾[فصلت: ٤٤]: قال علماؤنا: هذا يبطل قول أبي حنيفة ـ رضي الله تعالى عنه ـ: إن ترجمة القرآن بإبدال اللغة العربية منه بالفارسية جائز؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ نفى أن يكون للعجمة إليه طريق، فكيف يصرف إلى ما نفى الله عنه؟ ثم قال: «إن التبيان والإعجاز إنما يكون بلغة العرب، فلو قلب إلى

غير هذا، لما كان قرآناً ولا بياناً، ولا اقتضى إعجازاً».

وقال الحافظ ابن حجر ـ وهو من فقهاء الشافعية ـ في «فتح الباري»: «إن كان القارئ قادراً على تلاوته باللسان العربي، فلا يجوز له العدول عنه، ولا تجزئ صلاته (أي: بقراءة ترجمته)، وإن كان عاجزاً»، ثم ذكر أن الشارع قد جعل للعاجز عن القراءة بالعربية بدلاً، وهو الذكر.

وقال الشيخ ابن تيمية ـ وهو من فقهاء الحنابلة ـ في الرسالة الملقبة بـ: «السبعينية»: «وأما الإتيان بلفظ يبين المعنى؛ كبيان لفظ القرآن، فهذا غير ممكن أصلاً، ولهذا كان أئمة الدين: على أنه لا يجوز أن يقرأ بغير العربية، لامع القدرة عليها، ولا مع العجز عنها؛ لأن ذلك يخرجه عن أن يكون هو القرآن المنـزَّل».

وخلاصة البحث: أن الخلاف في القراءة في الصلاة بغير العربية يرجع إلى مذهبين:

أولهما: أن ذلك محظور، والصلاة بهذه القراءة غير صحيحة، وهو مذهب الجمهور من أئمة الدين.

وثانيهما: جواز القراءة بالأعجمية عند العجز عن النطق بالعربية، وهو مذهب الإمامين: أبي يوسف، ومحمد بن الحسن، ولا يعد بجانب هذين المذهبين ما يعزى للإمام أبي حنيفة من صحة القراءة بالفارسية، ولو للقادر على العربية؛ لما عرفت من صحة رجوع الإمام عنه، والقول الذي يرجع عنه الإمام لا يعد قولاً في المذهب، وإذا نظرنا إلى أن من الفقهاء الحنفية من حمل ما روي عن الإمام أبي حنيفة على حال العجز عن العربية، لم يبق في المذهب الحنفي سوى قول واحد، وهو تقييد الجواز بحال

العجز عن النطق بالعربية.

المقام الثاني: في نقله للاطلاع على حكمته:

في النقل وجوه من الفساد تقتضي المنع منه، وفي النقل مصلحة تستدعي الإذن فيه، وها نحن أولاً نذكر لك وجوه الفساد، ونكشف عن وجه المصلحة، ونعرض عليك آراء أهل العلم، ونرجو أن يكون نقل ما يمكن نقله من المعاني الأصلية على وجه التفسير غير محظور.

*** وجوه الفساد في ترجمته:**

الترجمة نوعان:

أحدهما: أن يعمد المترجم إلى كل كلمة عربية، ويضع بدلها ما يرادفها من اللسان غير العربي، ثم يسوق الجملة مراعياً ترتيبها على قدر ما تسمح به قواعد ذلك اللسان، وهذا ما يسمى: ترجمة حرفية.

ثانيهما: أن يلم بمعنى الجملة العربية، ثم يصوغه في جملة من اللغة الأخرى، سواء أساوت ألفاظُ الترجمة ألفاظَ الأصل، أو اختلفتا إيجازاً وإطناباً، وهذا ما يسمى: ترجمة معنوية.

والخلل الذي تشترك فيه الترجمتان ـ الحرفية والمعنوية ـ: أن يكون اللفظ ذا معنيين، أو معان تحتملها الآية، فيضطر المترجم إلى أن يضع بدله من اللغة الأجنبية اللفظ الموضوع لما يختاره من المعنيين، أو المعاني؛ حيث لا يجد لفظاً يشاكل اللفظ العربي في احتمال تلك المعاني المتعددة.

ومثال هذا: ما صنع (ماكس هينج) مترجم القرآن للِّسان الألماني، فإنه ترجم الإبِـلَ في قوله: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[الغاشية: ١٧] باللفظ الموضوع في الألماني للسحاب، وهو أحد المعاني التي حملت عليها الآية،

والجمهور يفسرون الإبل بالحيوان المعروف، وهو المتبادر، ولا داعي إلى صرف اللفظ عنه إلى ذلك المعنى المجازي، وهو السحاب.

ومن الخلل الذي يدخل الترجمة الحرفية: أن يستعمل القرآن اللفظ في معنى مجازي، فيأتي المترجم بلفظ يرادف اللفظ العربي في معناه الحقيقي.

وهذا ما صنع (مارماديوك بكتهول) مترجم القرآن إلى اللسان الإنكليزي في كثير من الآيات، وقد وقع من هذه الناحية في أخطاء لا تحصى، تجدونه ـ مثلاً ـ يترجم قوله تعالى: ﴿فَيَدْمَغُهُۥ﴾ من آية: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ﴾[الأنبياء: ١٨] بمعناها الأصلي، وهو: (فيشج رأسه)، ويترجم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾[الإسراء: ٢٩] بمدلولها الأصلي، وهو جمع اليد إلى العنق، وإطلاقها، والقارئ الإنكليزي لم يعتد أن يفهم من مثل شج الرأس معنى الغلب، ولا من جمع اليد إلى العنق وإطلاقها معنى البخل والإسراف.

ومن هذا القبيل: أن يطلق لفظاً عاماً، ويريد به خاصاً؛ كما أطلق الواقعة على يوم القيامة في قوله تعالى: ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ﴾[الواقعة: ١]، فيأتي المترجم بما يرادف الواقعة دون ما يرادف يوم القيامة، وكذلك فَعل المترجم الألماني، إلا أنه كتب في أسفل الصحيفة منبهاً على أن المراد: يوم القيامة.

ومن هذا الباب: أن يستعمل القرآن الكلمة، ومعناها لا يظهر إلا بملاحظة متعلق محذوف، ويكون هذا المتعلق قريب المأخذ في النظم العربي، دون لغة الترجمة؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[الواقعة: ١٠ ـ ١١]؛ فإن ترجمتها من غير ذكر متعلق السابقين الواردة

أولاً، وهو: (في الدنيا)، ومتعلق السابقين الواردة ثانياً، وهو: (في الآخرة) لا تأتي للقارئ الألماني بفائدة.

وفي القرآن بعد هذا كلمات كثيرة اختلف فيها أهل العلم، فمنهم من يقف دون تفسيرها، فيؤمن بأن لها معاني صحيحة، ويدع تعيين هذه المعاني إلى علم الله وحده، ومنهم من يأخذها بالتأويل، ويذكر لها معاني معقولة، ويذهب هذا الفريق في التأويل مذاهب يحتاج ترجيح أحدها على غيره إلى ذوق في لغة العرب سليم، ونظر في فهم أصول الدين مستقيم، وهذا ما يسمونه: آيات الصفات في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[طه: ٥].

وقد تعرض الإمام الغزالي في كتاب «إلجام العوام للأخبار الموهمة للتشبيه»، وقرر الإمساك عن التصرف في ألفاظها بتفسيرها بلغة غير عربية، وقال: «لا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد، لأن من الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقها، ومنها ما يوجد لها فارسية تطابقها، لكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعاني التي جرت عادة العرب باستعارتها، ومنها ما يكون مشتركاً في العربية، ولا يكون مشتركاً في الفارسية».

ولما يعرض في ترجمة القرآن من الصعوبة، أجاز بعضهم ترجمة الآيات المحكمة والقريبة المعنى بمقدار الضرورة إليهما من التوحيد وأركان العبادات، وقال: لا يتعرض لما سوى ذلك، ويؤمر من أراد الزيادة على ذلك بتعلم اللسان العربي[١].

*** الداعي إلى نقل معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية:**

كان المسلمون ـ فيما سلف ـ يقتحمون للسيادة كلَّ وعر، ويركبون

---

(١) نسبه الزركشي في «البحر المحيط» إلى بعض الأئمة المتأخرين من المغاربة.

لإظهار دين الله كل خطر، ويلبسون من برود البطولة والعدل وكرم الأخلاق ما يملأ عيون مخالفيهم مهابة وإكباراً، وكانت اللغة العربية تجر رداءها أينما رفعوا رايتهم، وتنتشر في كل واد وطئته أقدامهم، فلم يشعروا في دعواتهم إلى الإسلام بالحاجة إلى نقل معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية، وربما كان عدم نقلها إلى غير العربية، وهم في تلك العزة والسلطان، من أسباب إقبال غير العرب على معرفة لسان العرب، حتى صارت أوطان أعجمية إلى النطق بالعربية.

ذلك الأمر الذي جعل اللغة العربية تتقلب في البلاد، والقرآن يُدرس باللسان الذي نزل به في كل واد، قد سكنت منذ حين ريحه، وتقطعت أسبابه، غشيت المسلمين فتن، وناموا عن واجب الدعوة إلى سبيل ربهم، فخسروا مظاهر عزِّهم، وفقدوا الوسائل التي كانت تسعد اللغة العربية، فتنطلق بها ألسنة المخالفين، ويدخلون منها إلى الاطلاع على ما في القرآن من بلاغة وحكمة.

أصبحنا أمام أمر واقع، هو: عدم استطاعتنا لنشر اللغة العربية في غير بلاد إسلامية يرأسها مسلم طاهر السريرة، وإبلاغ دعوة الإسلام إلى الشعوب غير الإسلامية فريضة لا تسقط إلا حين يسقط غيرها من الفرائض، فلا بد لنا من ابتغاء الوسيلة إلى القيام بهذه الفريضة، وليس في يدنا اليوم وسيلة إلاَّ نقل معاني القرآن إلى ألسنة من نريد دعوتهم إلى شريعته الغراء.

ومما يدعو اليوم إلى نقل معانيه إلى بعض اللغات الأجنبية على وجه التفسير: أنّ كثيراً من الأوربيين ـ ومنهم قُسس ـ قد ترجموا القرآن إلى لغاتهم تراجم مملوءة بالخطأ، وإنما يُكفى شر هذا الفساد بإراءة أصحاب تلك

اللغات معاني القرآن على وجهها الصحيح.

هذا ما يأخذ النظر إلى مذهب الإذن في نقل معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية، وقد صرح بجواز هذا النقل طائفة من كبار أهل العلم.

قال ابن بطّال: «إن الوحي كله ـ متلواً وغير متلوٍّ ـ إنما نزل بلسان العرب، ولا يرد على هذا كونه ﷺ بعث إلى الناس كافة، عرباً وعجماً وغيرهم؛ لأن اللسان الذي نزل عليه به الوحي عربي، وهو يبلغه إلى طوائف العرب، وهم يترجمونه لغير العرب بألسنتهم».

وقال الحافظ ابن حجر: «فمن دخل الإسلام، أو أراد الدخول فيه، فقُرِئ عليه القرآن، فلم يفهمه، فلا بأس أن يعرَّب له؛ لتعريف أحكامه، أو لتقوم عليه الحجة، فيدخل فيه»[١].

وقال ابن تيمية في «الرسالة السبعينية»: «ولكن يجوز ترجمته كما يجوز تفسيره، وإن لم تجز قراءته بألفاظ التفسير، وهي إليه أقرب من ألفاظ الترجمة بلغات أخرى».

وبعض من منعوا ترجمة القرآن إلى اللغات الأجنبية صرحوا بما يقتضي جواز تفسيره بها.

قال القفّال من كبار علماء الشافعية: عندي أنه لا يقدر أحد على أن يأتي بالقرآن بالفارسية، قيل له: فإذاً لا يقدر أحد أن يفسر القرآن، قال: ليس كذلك؛ لأن هناك يجوز أن يأتي ببعض مراد الله، ويعجز عن بعضه، أما إذا أراد أن يقرأها بالفارسية، فلا يمكن أن يأتي بجميع مراد الله.

---

(١) «الفتح»، باب: ما يجوز من تفسير التوراة وكتب الله بالعربية.

*** نتيجة البحث :**

إذا كانت ترجمة القرآن إبدالَ اللفظ العربي بلفظ من لغة أجنبية يقوم مقامه في الدلالة على ما يفهم منه عربية، فإنا نرى كثيراً من الآيات لا يمكن ترجمتها على هذا الوجه ترجمةً صحيحةً، فترجمة القرآن من فاتحته إلى منتهاه غير متيسرة، ولو بالنظر إلى المعاني الأصلية؛ فإن الآيات المحتملة لوجوه متعددة لا يمكن نقلها إلى لغة أخرى إلا على وجه واحد، وهذا ليس بترجمة، وإنما يصح أن يسمى: تفسيراً، إذاً يجوز نقل معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية على أنها تفسير، لا على أنها ترجمة مطابقة للأصل.

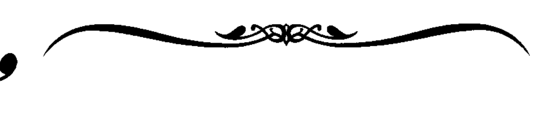
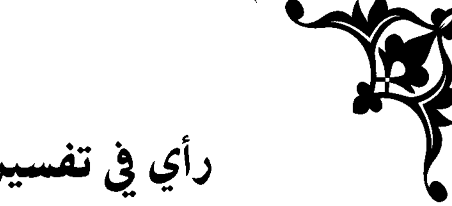
ولا بد في نقل معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية من إشعار القارئين بأن هذا النقل تفسير لا ترجمة، ومن طرق التنبيه: جمل تكتب في حواشي الصحائف يبين بها أنَّ هذا أحد وجوه، أو أرجح وجوه تحتملها الآية، ومما يُدفع بمثل هذا البيان: توهُّمُ من يقرأ تراجم الأوربيين أن في القرآن اختلافاً؛ فإن المترجم الألماني ـ مثلاً ـ قد ترجم ﴿ٱلْإِبِلِ﴾ في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[الغاشية: ١٧] بالسحاب، والمترجم الإنكليزي ترجمها بمعنى الحيوان المعروف، فالأوروبي الذي يقرأ الترجمتين يتوهم أن هذا الاختلاف في أصل نُسخ القرآن، ولا يخطر له أن هذا الاختلاف نشأ من جهة أن كلاً من المترجمين نقل معنىً من معنيين يحتملهما لفظ الآية.

وإذا كانت الترجمة بمعناها الحقيقي ـ ولو للمعاني الأصلية ـ لا تتيسر في جميع آيات القرآن، وإنما المتيسر الترجمة على معنى التفسير، كانت الترجمة المعنوية أقرب إلى الصحة من الترجمة الحرفية، متى أفاد بها المترجم

معنى الآية في أسلوب من أساليب اللغة الأجنبية لا زيادة فيه ولا نقصان.

فلو قامت جمعية ذات نيات صالحة، وعقول راجحة، وتولت نقل معاني القرآن إلى بعض اللغات الأجنبية، وهي على بينة من مقاصده، وعلى رسوخ في معرفة تلك اللغات، وتحامت الوجوه التي دخل منها الخلل في التراجم السائرة اليوم في أوروبا، لفتحت لدعوة الحق سبيلاً كانت مقفلة، ونشرت الحنيفية السمحة في بلاد طافحة بالغواية قاتمة.



رأي في تفسير القرآن(١)

أنزل الله القرآن هادياً إلى سبيل السعادتين الأولى والآخرة، مؤيداً هدايته بالحجج التي لا تدع في النفوس شبهة، وفي هذا الكتاب آيات تبدو معانيها للنّاس عند تـلاوتها، ومنه آيات لا تبدو معانيها إلا لرسـول، أو راسخ في العلم، فقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[النحل: ٤٤]، وقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ داعياً لابن عباس ﷺ: «اللهم فقِّههُ في الدين، وعلِّمه التأويل»، وفي رواية: «علمه الحكمة وتأويل الكتاب».

وورد في الصحيح أحاديث عن النبي ﷺ في تفسير بعض الآيات، ورويت آثار عن الصحابة في التفسير كذلك، وتعاطى التفسير من التابعين طوائف؛ كمجاهد بن جبر، وسعيد بن جبير، وعطاء بن رباح.

وظهر بعد هؤلاء طبقة الذين ألفوا في التفسير كتباً تجمع أقوال الصحابة والتابعين؛ كسفيان بن عيينة، وشعبة بن الحجّاج، وإسحاق بن راهويه.

وكتب في التفسير بعد هؤلاء جماعة منهم: ابن جرير الطبري في الشرق، وبقي بن مخلد في الأندلس، ودخل في زمرة المفسرين جماعة من علماء

---

(١) مجلة «لواء الإسلام» ـ العدد الخامس من السنة الأولى الصادر في شهر المحرم ١٣٦٦هـ ـ تشرين الثاني، نوفمبر ١٩٤٧م.

اللغة؛ كالفرّاء، وأبي عبيدة، والزجّاج.

وصار التفسير إلى صنفين: تفسير يستند إلى الآثار المنقولة عن السلف، ويسمى: التفسير بالمأثور، وتفسير يستند إلى فهم علماء اللغة والبلاغة، ويسمى: التفسير بالرأي، وفي كل من الطريقتين علم غزير يقدره المنصف البصير، ولكنهما لم يخلوا من مآخذ يجب على الناظر في التفسير الاحتراس منها.

أما التفسير بالمأثور، فقد دخله الخلل من جهة روايات لم يصح إسنادها إلى النبي ﷺ، أو إلى من نسبت إليه من الصحابة.

وكان ابن جرير الطبري ينقد الروايات، فإذا ظهر له أن الرواية غير موثوق بها، تركها، وأبدى رأيه الخاص.

ودخل في التفسير بالمأثور أشياء يأسرها نفر من الإسرائيليين؛ مثل: كعب الأحبار، ووهب بن منبه، فربما ينقل هؤلاء القوم من الإسرائيليات ما له اتصال بتفسير بعض الآيات من قصص القرآن، ويتلقاها بعض المفسرين دون أن يعنوا بتمحيصها، والتثبت في صحة روايتها، وممن تيقظ لهذا: أبو محمد بن عطية من علماء الأندلس، فلخّص تلك التفاسير، وتحرّى ما هو أقرب إلى الصحة، وتبعه القرطبي في تلك الطريقة، فأسقط من تفسير ابن عطية القصص والتاريخ، وأثبت بدلها أحكام القرآن، واستنباط الأدلة.

وممن أنكر الأخذ بالإسرائيليات: أبو بكر بن العربي في تفسيره «قانون التأويل»[1].

---

(١) يوجد منه قسم كبير بدار الكتب المصرية.

وأما التفسير بالرأي، فقد يدخله الخلل من جهة مخالفته لما ورد عن النبي ﷺ في تفسير الآية برواية صحيحة، أو من جهة عدم موافقته لما تقتضيه قواعد اللغة أو بلاغتها؛ ذهولاً عنها، أو لقلة الخبرة بها.

قال مالك: لا أوتى برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كتاب الله تعالى إلا جعلته نكالاً.

وعلى مثل هذا تحمل الآثار الواردة في ذم تفسير القرآن بالرأي، فمن واجب الكاتب في التفسير أن يتجه إلى تمحيص الروايات، ولا يعول إلا على ما صحت روايته، وأن يكون عارفاً بعلوم اللغة العربية، وفنون بلاغتها، وبهذا يسلم من أن يخوض فيما ابتدعه قوم من النوع الذي يسمونه: التفسير الباطني.

والتفسير المنسوب إلى الباطن صنفان:

صنف اخترعه طائفة من الزنادقة؛ ليعطلوا أحكام الشريعة، أو ليقلبوا حكمة القرآن إلى معان سخيفة، وهذا باطل ببداهة العقل.

وصنف ينسب إلى المتصوفة، ويطلق عليه بعضهم: الكلام في القرآن من باب الإشارة، وقد تحدث عن هذا الصنف بعض أهل العلم، وأنكروا أن يكون من قبيل التفسير.

قال الواحدي: صنف أبو عبد الرحمن السلمي حقائق في التفسير، فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير، فقد كفر.

وقال ابن الصلاح: لا يريدون التفسير، ولو أرادوا أن ما يقولونه تفسير للقرآن، لكانوا من الباطنية، وإنما ذلك تنظير منهم لما ورد؛ أي: هي معان يجدونها في نفوسهم عند التلاوة.

فالفرق بين تفسير الباطنية، وبين تفسير أصحاب الإشارة: أن الباطنية يفسرون الآيات بتلك المعاني المنبوذة على أنها هي المقصود من القرآن، أما أصحاب الإشارة فيسلِّمون أن المراد من القرآن هي المعاني التي يذكرها أهل العلم بالتفسير، غير أنهم يذكرون عند تفسير الآية معاني تخطر في أذهانهم عند التلاوة، وإن لم تدل عليها الآية بطريق من طرق الدلالات المعروفة في الاستعمال العربي.

ومع هذا الفرق الواضح بين صنفي التفسير بالباطن، فإن الاقتصار في تفسير ألفاظ القرآن على ما يقتضيه استعمالها العربي، يكفي لتقويم العقول، وتزكية النفوس، وإرشادها إلى وجوه الإصلاح الذي تُدرك به السعادة في الآخرة والأولى.

وإذا كان الباطنية يخرجون بألفاظ القرآن عن مقتضى أوضاعها ومجازاتها المألوفة، فهناك طائفة أخرى تحمل ألفاظه على حقائقها اللغوية. وقد يكون حملها على المجاز أو التمثيل هو الذي تقضي به البلاغة، ويستدعيه المقام الذي سيقت فيه الآية، ومن هذا كان من شرائط المفسر للقرآن: أن يكون ملماً بفنون البيان، ذا ألمعية مهذبة تسعده على أن يعرف المواضع التي تفهم فيها الألفاظ على حقائقها، والمواضع التي يليق ببلاغة القرآن أن تفهم فيها على المجاز، أو التمثيل.

وحدث في هذا العصر آراء في التفسير يذيعها نفر لا يرقبون في القرآن حكمة ولا بلاغة؛ كمن ينكر المعجزات الكونية بإطلاق، فيؤول آيات المعجزات على وجوه تجعلها من الحوادث العادية، وإن كان تأويلها لا يجري على استعمال الألفاظ المعروف في اللغة، ولا تحتمله أساليب بلاغتها.

هذه هي الطريقة الموصلة إلى التفسير الحق ـ فيما نرى ـ.

وننظر بعد هذا في الأهداف التي يتجه إليها المفسر، فنقول: أنزل القرآن لمقصدين ساميين:

أولهما: هداية البشر إلى سبل السعادة في الحياتين الدنيا والآخرة.

ثانيهما: دلالته على صدق الرسول ﷺ فيما ادعاه من الرسالة التي هي مطلع تلك الهداية العامة، فكان أعظم معجزة وأخلدها على وجه الأرض.

فمن أراد تفسير القرآن، فليتجه إلى وجوه الهداية التي أرشد إليها؛ من نحو: العقائد، والعبادات، والأخلاق، والآداب، وأحكام المعاملات، ويتجه مع هذا إلى الوجوه التي كان بها معجزة خالدة.

وقد تفاوتت آراء المفسرين في البحث عن وجوه هدايته، ووجوه إعجازه على قدر تفاوتهم في العلم والفهم.

وتجاوز قوم حدود هذين الهدفين، وأطلقوا لأقلامهم العنان، فاستطردوا في التفسير مباحث لا يتوقف عليها فهم القرآن من حيث إنه هداية، أو مباحث لا يحتاج إليها في تقرير وجه من وجوه إعجازه، وإنما هي مسائل ترجع إلى علوم أخرى مستقلة بنفسها.

كنت يوماً في مجلس حافل، فقال أحد حاضريه: إن القرآن نزل للوعظ والإرشاد، ولا يضره أن يوجد فيه ما يكون مخالفاً لقضايا بعض العلوم القطعية.

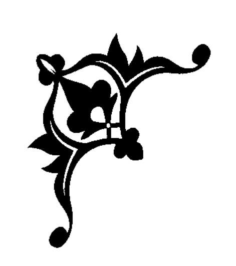
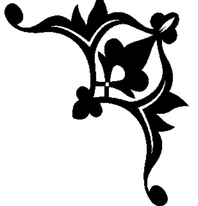
فقلت: نحن نعلم أن القرآن الكريم لم ينزل لبيان الحقائق العلمية التي يبحث عنها في مثل العلوم الطبيعية والرياضية، ولكنه إذا عرَّج في طريق هدايته على شيء مما يبحث عنه أرباب هاتيك العلوم، عرفنا حق

اليقين أنه لا يقول إلا حقاً، ولا أرى هذا الرأي الذي أبديتَه إلا أنك فرضته فرضاً؛ إذ لا تستطيع أن تأتينا بمثال يرينا كيف قرر القرآن شيئاً يخالف ما ثبت في العلوم اليقينية.

وهنا انقطعت المحاورة العلمية بيني وبينه من ناحية المباحثة العلمية.

وقد يورد بعض من لا يفرق بين الظنيات والعلميات، ومن لا يمعن النظر في فهم البليغ من الكلام، أشياءَ يزعم أنها علميات جاء القرآن على خلافها، فمن واجب المفسر أن يتصدى لإزاحة هذه الشُّبَه، ويبين بالطريق المنطقي أن ما أورد على القرآن لا يدخل في العلميات، أو يذهب في تفسير الآية على وجه يلائم بلاغة القرآن، ولا يخالف ما قرره العلم، وأقام الدليل على أنه قطعي لا يلابسه ريب.



أمثال القرآن الكريم(١)

ضرب الله الأمثالَ في كتابه العزيز، دلَّ على هذا الكتابُ نفسُه، فقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[الحشر: ٢١]، وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾[العنكبوت: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[الزمر: ٢٧].

ودلَّ على هذا قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ فيما رواه الترمذي عن عليٍّ ﷺ: «إنّ الله أنزل القرآن آمراً وزاجراً، وسنَّة خالية، ومثلاً مضروباً».

وتتبع ابن القيم أمثال القرآن التي تضمنت تشبيه الشيء بنظيره، والتسوية بينهما في الحكم، فبلغت بضعة وأربعين مثلاً.

وجرى على طريقة القرآن في ضرب الأمثال أحاديثُ رسول الله ﷺ، حتى روي عن عبدالله بن عمر: أنه قال: «حفظتُ عن رسولِ الله ﷺ ألفَ مثل»، وهذا الأثر قد نبه نقَّاد الحديث على عدم صحته، لكن روايته تُشعر بأن الأمثال الواردة في السنة ليست بقليل.

وقد عقد للأمثال النبوية أبو عيسى الترمذي في «جامعه» باباً أورد فيه

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء الثالث من المجلد السادس عشر الصادر في شهر رمضان ١٣٦٢هـ.

أربعين حديثاً.

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «لم أر من أهل الحديث من صنَّفَ فأفرد للأمثال باباً غير أبي عيسى، ولله درُّه، لقد فتح باباً، وبنى قصراً أو داراً، ولكنه اختط خطاً صغيراً، فنحن نقنع به، ونشكره عليه».

فللأمثال أثر بليغ في تلقي الدعوة بالقبول، لذلك أحرزت بين الأساليب التي يتحراها القرآن في هدايته منزلةً سامية.

ولما دعاني حضرات الفضلاء جماعةُ المحاضرات بكلية اللغة العربية إلى إلقاء محاضرة بالكلية، آثرت أن يكون موضوع المحاضرة: أمثالَ القرآن الكريم. فلا جرمَ أن نوجه النظر إلى البحث عن معنى المثل، ثم إلى البحث عن فوائد ضرب الأمثال، فتحقيق معنى المثل، وبيان الحكمة من ضربه، هما الغرضان اللذان نرمي إليهما في هذه المحاضرة.

*** المثل في اللغة:**

يستعمل المثل في أصل اللغة بمعنى التشبيه والمِثْل، ثم قالوا للقول السائر الممثل مضربه بمورده: مثلاً.

والمثل بهذا المعنى هو الذي ألّفَ فيه علماء اللغة كتب الأمثال؛ كأبي عبيدة، وابن حبيب، وابن قتيبة، وابن الأنباري، وأبي هلال، والميداني.

ولما كان العرب لا يضربون الأمثال إلا بقول فيه حُسن وغرابة، نقلوا لفظ المثل إلى معنى ثالث هو: الشأن الغريب، والقصة العجيبة، وبهذا المعنى فسر لفظ المثل في كثير من الآيات؛ كقوله تعالى: ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾ [محمد: ١٥].

ونبّه الزمخشري لهذه المعاني الثلاثة، ودلَّ على أنها وردت في اللغة

على هذا الترتيب، فقال في «كشافه»: «والمثل في أصل كلامهم بمعنى المثل والنظير، ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده: مثل، ولم يضربوا مثلاً، ولا رأوه أهلاً للتسيير، ولا جديراً بالتداول والقبول إلا قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه، ثم قال: وقد استعير المثل للحال، أو الصفة، أو القصة إذا كان لها شأن، وفيها غرابة».

وكذلك يقول السعد التفتازاني في «الشرح المطول»: «ولكون المثل مما فيه غرابة، استعير لفظه للحال، أو الصفة، أو القصة إذا كان لها شأن غريب، ونوع غرابة؛ كقوله تعالى: ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾[محمد: ١٥]؛ أي: فيما قصصنا عليكم من العجائب قصة الجنة العجيبة».

وحدث بعد هذا أن ذهب علماء البيان في تعريف المثل إلى معنى رابع، إذ قالوا في بحث المجاز المركب: إن المجاز المركب الذي تكون علاقته المشابهة متى فشا استعماله، سُمِّي: مثلاً، وإلا سُمِّي: مجازاً مرسلاً، وقالوا: فما لم يكن استعارة، أو لم يفشُ استعماله، فليس بمثل عندهم، فالمثل إذاً هو: المجاز الذي تكون علاقته المشابهة، ويفشو استعماله.

وإنما قلنا: إن ما ذهب إليه البيانيون معنى رابع للمثل، وليس هو المعنى الذي يريده المؤلفون في أمثال العرب، ذلك أن المؤلفين في الأمثال لا يقصرون المثل على ما يكون استعماله من قَبيل الاستعارة؛ نحو قولك للمتردد في فعل أمر: «مالي أراك تقدِّم رِجلاً، وتؤخر أخرى؟»، وقولك لمن ترك شيئاً عند سنوح الفرصة لإدراكه، ثم قام يسعى إليه بعد فوات الفرصة: «الصيفَ ضَيَّعْتِ اللبنَ». بل يطلقون المثل على كلام شائع؛ لحسنه، أو لاشتماله على حكمة بالغة، فيتناول كلاماً يكون استعماله في مضربه على

وجه الاستعارة، وما يكون استعماله على وجه الحقيقة؛ نحو: «السعيدُ من اتَّعظَ بغيرِه»، وما يكون استعماله على وجه التشبيه الصريح؛ نحو قولك: «يخاف شرَّه، ويشتهي قربَه»؛ كالخمر يشتهي شربها، ويخشى صداعها.

فتلخص لنا مما سبق: أن للمثل معنى في أصل اللغة هو: الشبيه والمثل، ومعنى هو: القول السائر، ومعنى هو: الوصف الغريب، أو القصة الغريبة، ومعنى هو: المجاز المركب الذي تكون علاقته المشابهة، ويفشو استعماله.

*** المثل في القرآن:**

فإذا رجعنا بعد هذا إلى تعرف أمثال القرآن المشار إليها بمثل قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[الحشر: ٢١]؛ لنعلم ما المراد من المثل الذي يضربه الله للناس، فهل يراد منه: الشبيه والنظير؟ أو يراد منه: القول السائر الذي يشبه مضربه بمورده، أو يراد منه الحال، أو القصة الغريبة، أو يراد: المجاز المركب المستعمل على وجه الاستعارة؟

لنا في تحقيق معنى المثل في القرآن نظران:

ننظر أولاً في كلام من تصدوا في علوم القرآن إلى أمثاله، فكتبوا فيها مصنفاً مستقلاً كما فعل أبو الحسن الماوردي، أو عقدوا لها باباً خاصاً كما فعل الشيخ السيوطي في كتاب «الإتقان»، وفعل الشيخ ابن القيم في كتاب «إعلام الموقعين».

ثم ننظر ثانياً في بعض معاني الآيات التي استعمل فيها القرآن كلمة المثل؛ لعلنا نعرف بها ماذا يراد من المثل في استعمال القرآن.

النظر الأول في كلام من بحثوا في أمثال القرآن:

لم يقع بأيدينا تأليف الماوردي في أمثال القرآن، ولكن السيوطي نقل

عنه: أنه قال: «من أعظم علوم القرآن علمُ أمثاله، والناس في غفلة عنه؛ لاشتغالهم بالأمثال، وإغفالهم الممثلات، والمثل بلا ممثل كالفرس بلا لجام، والناقة بلا زمام».

وهذه العبارة تدل على أنه يريد من أمثال القرآن الآيات المشتملة على تمثيل حال أمر بحال أمر آخر، سواء أورد هذا التمثيل بطريق الاستعارة، أم بطريق التشبيه الصريح، وهذا المعنى هو الذي نفهمه من قول السيوطي: «الغرض من المثل: تشبيه الخفي بالجلي، والغائب بالشاهد».

ولكن الشيخ السيوطي قسَّم الأمثال إلى أمثال صريحة، وأمثال كامنة، وأتى للأمثال الصريحة بأمثلة من الآيات المشتملة على تشبيه حال شيء بحال شيء آخر؛ كقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾[البقرة: ١٧].

ثم أخذ في الحديث عن الأمثال الكامنة، ناقلاً لها عن الماوردي، فقال: «وأما الكامنة، فقال الماوردي: سمعت أبا إسحاق إبراهيم بن مضارب ابن إبراهيم يقول: سمعت أبي يقول: سألت الحسن بن الفضل، فقلت: إنك تخرج أمثال العرب والعجم من القرآن، فهل تجد في كتاب الله: «خير الأمور أوساطها»؟ قال: نعم، وأورد آيات تتضمن معنى المثل، منها: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾[الفرقان: ٦٧].

قال: قلت: فهل تجد في كتاب الله: من جهلَ شيئاً، عاداه؟ قال: نعم، في موضعين: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ﴾[يونس: ٣٩]، ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾[الأحقاف: ١١].

وجرى على هذا النحو حتى قال له: فهل تجد فيه: لا تلد الحية إلا حيّةً؟ قال: قال تعالى: ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾[نوح: ٢٧].

وأجد فيما مرّ عليَّ من هذا النوع: أنه ذُكر الظلم في مجلس ابن عباس، فقال كعب: إني لا أجد في كتاب منزل «أن الظلم يخرب الديار»، فقال ابن عباس: أنا أوجدكه في القرآن؛ قال تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوٓاْ﴾[النمل: ٥٢].

وقال شخص لآخر: أين تجد في القرآن: «الجار قبل الدار»؟ قال: أجده في قوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱبْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي ٱلْجَنَّةِ﴾[التحريم: ١١].

وبمقتضى هذا يصح لنا أن نقول: من أمثال القرآن الكامنة: «خير الأمور أوساطها»، ومن أمثاله الكامنة: «من جهل شيئاً عاداه»، ومن أمثاله الكامنة: «لا تلد الحية إلا حيّة».

إذاً يعد من أمثال القرآن في نظر السيوطي والماوردي: أقوال لا تشتمل على استعارة أو تشبيه، إذ لا يقول أحد: إن في قولهم: «خير الأمور أوساطها»، أو قولهم: «من جهل شيئاً عاداه»، أو قولهم: «الجار قبل الدار» استعارة أو تشبيهاً.

فأمثال القرآن لا يستقيم حملها على أصل المعنى اللغوي الذي هو الشبيه والنظير، ولا يستقيم حملها على معنى الأمثال عند من ألّفوا في الأمثال، إذ ليست أمثال القرآن أقوالاً استعملت على وجه تشبيه مضربها بموردها، ولا يستقيم حملها على معنى الأمثال عند علماء البيان، إذ المثل عندهم ما استعمل على وجه الاستعارة، وفشا استعماله، ومن أمثال القرآن ما ليس باستعارة، ثم هي أمثال من وقت نزولها، فلم يتحقق فيها إذ ذاك

فشو الاستعمال.

وننظر إلى ما سلكه ابن القيم في تقدير أمثال القرآن، فتجده يقول: فيها ـ أي: أمثال القرآن ـ تشبيه شيء بشيء في حكمه، وتقريب المعقول من المحسوس، أو أحد المحسوسين من الآخر، واعتبار أحدهما بالآخر، وساق لبيان هذا نحو عشرين مثلاً من القرآن الكريم، وعندما نتأمل في هذه الأمثال، نجد أكثرها وارداً على طريقة التشبيه الصريح؛ كقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾[البقرة: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[يونس: ٢٤].

ومنه ما يجيء على طريقة التشبيه الذي يسميه بعض علماء البلاغة: التشبيه الضمني، أو التشبيه المكنّى عنه؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُۚ﴾[الحجرات: ١٢]؛ إذ ليس فيه تشبيه صريح، وإنما هو تشبيه ضمني؛ نحو:

فإن تَفُقِ الأنامَ وأنتَ مِنْهُمْ ... فإنَّ المِسْكَ بعضُ دَمِ الغَزالِ

ونجد من بينها ما لم يشتمل على تشبيه ولا استعارة؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾[الحج: ٧٣].

فقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا﴾ قد سماه الله: مثلاً، وليس فيه استعارة، ولا تشبيه.

النظر الثاني في استعمال القرآن لكلمة «مَثَل»:

يستعمل القرآن كلمة «مثل» في تشبيه حال قوم بحال آخرين؛ كقوله

تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾[البقرة: ١٧]، أو تشبيه حال شيء بحال شيء آخر؛ كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ﴾[النور: ٣٥] إلى آخر الآية.

وقد يستعمل القرآن كلمة مثل في وصف، أو قصة تقع في نفس المخاطب موقع الغرابة، دون أن يكون فيه تشبيه أو استعارة؛ كقوله تعالى: ﴿ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾[الحج: ٧٣] الآية على ما بيّنا آنفاً.

فضرب المثل في القرآن قد يستعمل في تمثيل حالة غريبة بأخرى مثلها، وقد يستعمل في ذكر حالة غريبة تُقْصَدُ لنفسها، ولا يراد تمثيلها بنظيرة لها، ومن هنا ترى المفسرين قد يختلفون في تفسير آياتٍ سمّاها الله: مثلاً، فمنهم من يفسرها على قصد جعلها مثلاً لشيءٍ آخر، ومنهم من يفسرها على أنها قصة غريبة في نفسها، فيمكننا أن نقول: أمثال القرآن: ما يضربه الله للناس من أقوال تتضمن ما فيه غرابة؛ من تشبيه، أو استعارة، أو قصة، ويدخل في هذا كل ما سماه القرآن قبل ذلك أو بعده: مثلاً، بل ويعد في أمثال القرآن كل ما اشتمل على تمثيل حال شيء بحال آخر؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾[الحج: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٣٩﴾ أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا﴾[النور: ٣٩ ـ ٤٠].

*** الآيات الجارية مجرى الأمثال:**

فإن سأل سائل عن الآيات التي تجري على ألسنة الناس كما تجري الأمثال؛ كقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[الكافرون: ٦]؛ إذ يستعملونها في المتاركة، قلنا: هذا الضرب من الآيات يسميه علماء البيان: ما خرج مخرج المثل، أو جرى مجرى الأمثال، فقد قالوا في بحث التذييل من باب الإطناب: إن التذييل ضربان: ضرب لم يخرج مخرج المثل، وهو ما لم يستقل بإفادة المراد، وضرب خرج مخرج المثل؛ بأن تكون الجملة الثانية حكماً كلياً منفصلاً عما قبله، جارياً مجرى الأمثال في الاستقلال وفشو الاستعمال؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾[الإسراء: ٨١].

وقد أخبرنا السيوطي بأن جعفر بن شمس الخلافة عقد في كتاب «الآداب» باباً في ألفاظ من القرآن تجري مجرى المثل؛ كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ﴾[النجم: ٥٨]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[المؤمنون: ٥٣]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ﴾[المائدة: ١٠٠]، وقوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾[التوبة: ٩١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾[فاطر: ٤٣].

وقد أدخل علماء البديع أمثال هذه الآيات في النوع الذي يسمونه: إرسال المثل، وهو: أن يأتي المتكلم بما يجري مجرى المثل من حكمة أو غيرها فيما يحسن التمثل به، ولا ندع هذا الضرب من الآيات حتى ننبه على حكم استعمال الآيات استعمال الأمثال، فقد رآه بعض أهل العلم خروجاً عن أدب القرآن.

قال الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[الكافرون: ٦]: «جرت عادة الناس بأن يتمثلوا بهذه الآية عند المتاركة، وذلك غير جائز؛ لأنه تعالى ما أنزل القرآن ليتمثل به، بل يتدبر فيه، ثمّ يعمل بموجبه».

*** فوائد ضرب المثل:**

يُضرب المثل لتقرير حال الممثَّل في النفس؛ حيث يكون الممثَّل به أوضح من الممثَّل، أو يكون للنفس سابقةُ أُلْفَةٍ وائتناس به؛ كما ضرب الله مثلاً لحال المنفق رياء؛ حيث لا يحصل من إنفاقه على شيء من الثواب، فقال تعالى: ﴿فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا﴾[البقرة: ٢٦٤]، فقد مثَّل حال المرائي في إنفاقه بحال الحجر الأملس يكون عليه تراب، فيصيبه مطر غزير، فيذهب بما عليه من تراب، فأعمال المرائي مثل التراب الذي كان على الحجر، فإنها تذهب هباء، ولا يجد لها ثواباً، وفي هذا المثل تقرير لخيبة المرائي على وجه أبلغ ما يكون.

ويضرب المثل للترغيب في الممثَّل؛ حيث يكون الممثّل به مما تستحسنه النفوس، وترغب فيه؛ كما ضرب الله مثلاً لحال المنفق في سبيل الله؛ حيث يعود عليه الإنفاق بخير كثير، فقال تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[البقرة: ٢٦١].

ويضرب المثل للتنفير؛ حيث يكون الممثَّل به مما تكرهه النفوس، وتنفر منه؛ كما ضرب الله مثلاً لحال المغتاب، فقال تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾[الحجرات: ١٢]،

وليس من شك في نفور الطباع من أكل لحم الأخ وهو ميت، فينبغي أن يكون نفوره من الغيبة بمقدار هذا النفور.

ويضرب المثل لمدح الممثَّل؛ حيث يكون في الممثَّل به صفات تستحسنها النفوس، وتمدح من يحرز مثلها؛ كما ضرب الله مثلاً لحال الصحابة رضي الله عنهم، فقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ﴾[الفتح: ٢٩].

فالزرع يُخرج شطأه، وهو ما تفرع في شاطئيه ـ أي: جوانبه ـ، ثم يقوى، ويستغلظ ـ أي: يصير بعد الدقة غليظاً ـ، وكذلك حال الصحابة؛ فإنهم كانوا في بدء الأمر قليلاً، ثم أخذوا في النمو حتى استحكم أمرهم، وامتلأت القلوب إعجاباً بعظمتهم.

ويضرب المثل للذم؛ حيث يكون للمثَّل به صفة يستقبحها الناس، ويذمّون مَنْ رضي لنفسه بمثلها؛ كما ضرب الله مثلاً لحال من آتاه الله كتابه، فنكث يده من العمل به، وانحط في أهوائه، فقال تعالى: ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا﴾[الأعراف: ١٧٥ ـ ١٧٦]، فقد مثَّلت الآية حال العالِم المنحط في أهوائه بحال الكلب الذي هو أخبث الحيوان، وأخسها نفساً، ذلك أن المنحط في أهوائه شديد اللهف على الدنيا، قليل الصبر عنها، فلهفه نظير لهف الكلب الدائم في حال إزعاجه وتركه.

ويضرب المثل في مقام الاحتجاج؛ حيث يلزم من تسليم الممثَّل به،

وإدراك أن الممثّل مطابق له، الرجوعُ إلى الاعتقاد بالحق؛ كما ضرب الله مثلاً للدلالة على أنه الإله الحق، وأن الأوثان لا تستحق أن تُعبد، فقال تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ﴾[النحل: ٧٥].

إذ دلَّ بالمثل على عجز الأصنام عن أن تنفع عابدها بشيء؛ إذ مثَّل حالها بحال العبد المملوك الذي لا يقدر على شيء، ودل على كمال قدرته؛ إذ جعل في مقابلة العبد المملوك الممثل للأصنام من اتسع رزقه، وكان ينفق منه كيف يشاء، ومن له مُسكة من العقل لا يتولى العاجزَ بالعبادة، ويدع عبادة القادر على كل شيء.

ومن بديع أسلوب القرآن في ضرب المثل: أن يسوق الجمل مستعملاً لها في معانيها الحقيقية، قاصداً بها غرضاً خاصاً؛ كالاحتجاج على بعض العقائد، وبعد أن يفيد بها هذا الغرض يعود إلى جعلها مثلاً يرمي إلى غرض من الأغراض التي تضرب لها الأمثال، فانظروا إن شئتم إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴿١٦﴾ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾[الرعد: ١٦ ـ ١٧].

فقوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً . . . إلى قوله: زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ﴾ ظاهر في معنى تقرير حجة على كمال قدرته تعالى، وبعد أن أقام به حجة على المشركين، جعل هذا القول نفسَه مثلاً يستبين به الحق والباطل، فقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ﴾، وهذا من الإيجاز الذي بلغ به القرآن أعلى

طبقات البلاغة.

إذا ضرب الله مثلاً، فهل يجوز أن يراد من ذلك المثل: المعنى الذي سيق من أجله؛ نحو: التقرير، أو التحسين، أو التقبيح، ولا يلزم أن تكون صورة الممثّل به واقعة في نفس الأمر؟!

ذهب فريق إلى جواز ذلك، فترون الزمخشري ـ وهو ينكر أن يصرع الشيطان الإنسان ـ يقول في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾[البقرة: ٢٧٥]: «تخبُّطُ الشيطان من زعمات العرب، يزعمون أن الشيطان يخبط الإنسان فيصرعه، فورد على ما كانوا يعتقدون».

أو يقال: إن الله لا يضرب المثل إلا بما يقع، حتى إذا ضرب المثل بشيء، أمكننا الاستدلال بالتمثيل على وقوع ذلك الشيء، وهذا ما يقوله جمهور أهل السنَّة، ونحن نستبعد أن يمثل الله تعالى بأمر يزعمه النّاس زعماً باطلاً؛ فإن التمثيل به دون تنبيه على بطلانه لا يلائم ما عرف في هداية القرآن، ومن هنا قرر المحققون من الأصوليين قاعدة هي: أن ما يقصه القرآن من قول يتضمن رأياً، ولا يقرنه بتنبيه على بطلانه، أو يكون قد نبَّه عليه من قبل، فإنه يعد حقاً لا محالة.

فالقرآن لا يمثّل بشيء يزعمه العرب زعماً باطلاً، ولكنه قد يمثّل بشيء لا يدخل في قبيل المزاعم الباطلة، وإنما هو شيء يصفه بصفات مفهومة الحقائق، ممكنة الوقوع، وإن لم تقع عليها أعين النّاس مجتمعة، فالله تعالى يقول: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ﴾[البقرة: ٢٦١]، فقد ذكر طائفة من الباحثين

أن هذا من قبيل التمثيل موجود، وأن البرّة «الحبة من البر» قد تبلغ في الأرض القوية المغلة أن تنبت سبع سنابل في كل سنبلةٍ مئة حبة، وعلى فرض أن لا يرى النّاس حبّة بلغت في الإنبات هذا المبلغ، لم يكن في تمثيل القرآن بها من بأس.

وقد يضرب القرآن المثل بأمر موجود على حال حُسن أو قُبح، والناس يعتقدونه على ما هو عليه من حسن أو قبح، وإن لم يروه بأبصارهم، ولكنه يحضر في أذهانهم بصورة جميلة، أو صورة قبيحة، فيكون التمثيل به تمثيلاً بأمر موجود، وصورته الحاضرة في الأذهان مطابقة للواقع من حيث حسنها أو قبحها، ومثل هذا قوله: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ۝٦٤ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾[الصافات: ٦٤ ـ ٦٥]، فالشيطان شخص حي، ولكن المخاطبين لم يروه بأبصارهم، وجاء التمثيل في هذه الآية على ما اعتقدوه اعتقاداً مطابقاً من قبح صورته، وعلى هذا النحو يجري التمثُّل بالمَلَكِ في قوله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[يوسف: ٣١]، فإن التمثيل جار على ما تصوروه من حسنه، وهذا التصور صادق لا محالة.

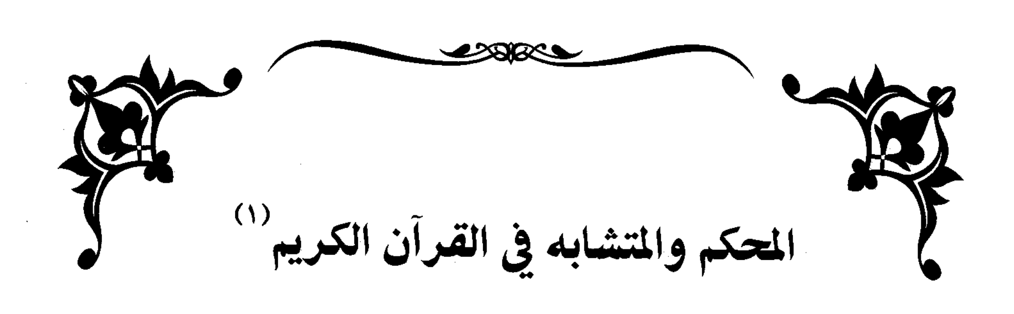
وإن تعجب، فاقضِ العجبَ ممن يعمد إلى قصة في القرآن، قصها الله تعالى؛ لما فيها من عبرة وحكمة، ويجرؤ على أن يقول: «إن هذه القصة وردت على طريقة التمثيل»! يقول هذا، وليس بيده شاهدٌ من الآية نفسها، ولا دليلٌ سمعيٌّ من غيرها، ولا أن العقل السليم ينكر أن تكون واقعة؛ كما قال بعضهم هذا القول في قصة الملائكة، وسجودهم لآدم ـ عليه السلام ـ.

ولو فتح هذا الباب من التأويل الجامح، لاتخذه ضعفاء الإيمان وسيلة إلى جحود كثير من الحقائق؛ حيث يحملون آياتها على أنها تمثيل، ويخترعون

لها من الممثلات ما تشاء أهواؤهم.

وإذا كان القرآن إنما نزل بلسان عربي مبين، فإن العرب لا يذهبون بالكلام مذهب التمثيـل إلا أن يحفـوه بقرينـة كافية في الدلالـة على أنه تمثيل.





المحكم والمتشابه في القرآن الكريم(١)

لكل من المحكم والمتشابه معنى في أصل اللغة، ومعنى في عرف الشرع.

أما المحكم لغة: فإن مادة «حكم» تدور على معنى الصرف والمنع، ومنه: حَكَمَةُ اللجام: للحديدة التي تمنع الفرس من الاضطراب والجموح، ومنه: حُكْمُ الحاكم؛ لأنه منْع للظالم من وضع يده على حق غيره، ومنه: الحكيم؛ لأنه يمنع نفسه من اتباع هواها، وارتكاب ما لا يليق.

ويرجع إلى هذا المعنى قولهم: أحكمته إحكاماً: إذا أخذت على يده، قال جرير:

أَبَنــي حَنيفــةَ أَحْكِمــوا سُــفَهاءَكُمْ ... إِنّــي أخــافُ علــيكُمُ أَنْ أَغْــضَبا

ومنه: الإحكام بمعنى: الإتقان؛ لأنه منع للشيء من الخلل والخطأ، يقال: بناء محكم؛ أي: متين، لا وهنَ فيه، ولا خلل.

وأما المتشابه: فمعناه في أصل اللغة: أن يكون أحد الشيئين مشابهاً

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء الحادي عشر، والجزء الثاني عشر من المجلد الثامن عشر، الصادران في الجمادين ١٣٦٥هـ، وهي محاضرة ألقاها الإمام لطلاب السنة الثالثة (تخصص المادة) بكلية أصول الدين بالجامع الأزهر.

للآخر، ولما كان من شأن المتشابهين تعذرُ التمييز بينهما، أطلق هذا الاسم على كل ما لا يهتدي الإنسان إلى حقيقة المراد منه، من باب إطلاق اسم السبب على المسبب، ومما جاء فيه التشابه بمعنى تعذر التمييز: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾[البقرة: ٧٠]؛ ومما جرى على هذا الوجه قولهم: اشتبه عليَّ الأمر.

وأما معنى المحكم والمتشابه في عرف الشريعة: فقد اختلفت فيه آراء أهل العلم مذاهب، ولا نطيل البحث بإيراد الأقوال الضعيفة ومناقشتها، وإنما نعمد إلى قولين مشهورين بين أهل العلم، وننظر في أدلتهما، فنعلم أيهما أوفق لحكمة الشريعة، وأقرب إلى فهم قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[آل عمران: ٧].

وأول القولين: أن المحكم: ما اتضحت دلالته، والمتشابه: ما استأثر الله بعلمه، وهذا مذهب من يؤمنون بالمتشابه، ويفوضون العلم به إلى الله تعالى، وبهذا سُمّوا: «مُفَوِّضَة»، وينسب هذا المذهب إلى جمهور السلف.

والمفوضة يتفقون على صرف الألفاظ في المتشابه عن معانيها المعروفة عند العرب، وهم بعد هذا فريقان:

فريق لا يتعرضون إلى المعنى المراد، ولو بوجه مجمل.

وفريق قد يعينون نوع المجاز؛ كأن يحملوا الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[طه: ٥]، والوجه في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[الرحمن: ٢٧] على أنه صفة من صفات الله، ولكنهم

يفوضون معنى هذه الصفة إلى الله تعالى، وهذا ما ينسب إلى الأشعري، وأكثرِ السلف.

وثاني القولين المشهورين: أن المحكم: ما اتضحت دلالته، والمتشابه: ما كان خفيّ الدلالة، وهؤلاء يؤولون المتشابه على ما ترتضيه أفهامهم من المعاني، فيخرج من الخفاء إلى وضوح، ولهذا سُمّوا: «مُؤَوِّلَة»، والتأويل إما بحمل الألفاظ على الحذف، أو المجاز المفرد، وإما بحملها على طريقة التمثيل.

واختلاف الجمهور في معنى المتشابه بهذين القولين اقتضاه اختلافهم في معنى قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[آل عمران: ٧].

فالمفوضة يقولون: إن قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ مبتدأ، وجملة ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ خبر عنه، ومفاد هذا الوجه من الإعراب: أن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه من الآيات.

والمؤولة يقولون: إن قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ معطوف على اسم الجلالة عطف المفرد على المفرد، وقوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ استئناف مبين لحال الراسخين في العلم، ومقتضى هذا الوجه من الإعراب: أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، ويقولون مع التأويل له: آمنا به، كلٌّ من المحكم والمتشابه من عند ربنا.

ولننظر في هذين المذهبين من جهة دلالة الآية أولاً، ثم من جهة الأدلة الخارجة عن الآية ثانياً.

أما من جهة ما تدل عليه الآية، فقد قال أصحاب مذهب التفويض:

الظاهر أن قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[آل عمران: ٧] وقع معادلاً لحال الزائغين المشار إليه بقوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ﴾[آل عمران: ٧]، ويكون معنى الآية: وأما الراسخون في العلم، فيقولون آمنا به، ولم يأت في الآية ـ على هذا الوجه الظاهر في المعادلة ـ مبالغة في رفع شأن الراسخين في العلم؛ حيث لم يسلك بهم مسلك المعادلة اللفظية لأولئك الزائغين.

وأجاب المؤولة: بأن المعادل لا يلزم أن يكون مذكوراً في النظم، بل قد يكون محذوفاً؛ اكتفاء بما يدل عليه من القرائن اللفظية أو الحالية، فيصح أن يقال: إن المعادل لقوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ﴾ محذوف، وتقديره: وأما الذين في قلوبهم هدًى وطمأنينة، فلا يتبعون ما تشابه منه ليفتنوا به الناس، ويؤولوه على حسب أهوائهم.

وقال المفوضة أيضاً: إن قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[آل عمران: ٧] ينبىء أن الراسخين لا يعلمون تأويله؛ إذ لو كانوا ممن يعلم تأويله، لم يكن لهذا القول فائدة؛ إذ لا غرابة في الإيمان بما ظهر معناه، وإنما تكون له فائدة حيث يكون إخباراً عن إيمانهم بالمتشابه مع عدم فهمهم للمراد منه.

ويجاب عن هذا: بأن قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ إيحاء إلى أن إيمانهم به هو الذي دعاهم إلى أن يسلكوا في تأويله الطريقة اللائقة به، وفي ذلك تعريض بأن من اتبعوا المتشابه ابتغاء الفتنة، وتأولوه على ما يوافق أهواءهم ليسوا بمؤمنين[١].

وقال المؤولة: إن وصف أهل العلم في الآية بالرسوخ يقتضي أن يكون

---

(١) والفرق بين التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم، والتأويل الذي يبتغيه الزائغون: أن الأول يقوم على الدليل، والثاني يقوم على الهوى ابتغاء الفتنة.

الحكم المسند إليهم مما يحصل بطريق الرسوخ في العلم، فيكون الحكم المثبت لهم هو العلم بالمتشابه، لا مجرد قولهم: آمنا به؛ فإن هذا القول لا يمتاز به الراسخون في العلم، بل يستوي فيه الراسخون في العلم وغيرُ الراسخين.

قال ابن عطية: «تسميتهم راسخين تقتضي أنهم يعلمون أكثر من الحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب، وفي أي شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلمه الجميع؟ وما الرسوخ في العلم إلا المعرفة بتصاريف الكلام بقريحة معدة».

وأجاب أنصار مذهب المفوضة: بأن فائدة وصفهم بالرسوخ في العلم: المبالغة في قصر علم تأويل المتشابه على الله تعالى؛ لأنه إذا قيل: إن الراسخين في العلم لا يعلمونه، وذلك مفاد قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[آل عمران: ٧]، كان عدم علم غيرهم بتأويله مفهوماً بالأولى.

وأما الاستدلال بأمور خارجة عن مدلول الآية، فيرجع إلى ثلاثة وجوه: القراءات، والآثار، وحكمة التشريع.

أما القراءات، فقد استدل المفوضة بما رواه الحاكم في «مستدركه»: أن ابن عباس كان يقرأ: (وما يعلم تأويله إلاّ الله، ويقول الرّاسخون في العلم: آمنّا به)، وهذه القراءة تدل على أن الواو في قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾[آل عمران: ٧] للاستئناف، لا لعطف الراسخين على اسم الجلالة.

ويجيب المؤولة: بأن هذه الرواية لا تثبت بها القراءة، وإن أنزلناها منزلة خبر الآحاد، فهي لا تزيد على إفادة أن ابن عباس يرى أن المتشابه مما استأثر الله بعلمه، وقد اختلفت الرواية في هذا عن ابن عباس، ومما حكي

عنه: أنه قال بعد تلاوة الآية: «أنا ممن يعلم تأويله».

وتمسك أنصار مذهب المفوضة بقراءة الوقف على اسم الجلالة، ثم استئناف القراءة بقوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[آل عمران: ٧]، والوقف على اسم الجلالة شاهد بأن العلم بالمتشابه مما استأثر الله به، وليس لمخلوق عليه من سبيل.

وحمل بعض أنصار مذهب التأويل قراءة الوقف على أن المراد من المتشابه: ألفاظ استعملت في معان ليس للبشر قابلية لفهمها بالكنه، ويراد إفهامها لهم بوجه مجمل؛ كالنصوص الواردة في بعض أحوال يوم القيامة.

وأما الاستدلال من جهة الآثار، فقد روي أن صَبيغ بن عسيل جاء من البصرة إلى المدينة في زمن عمر بن الخطاب ﷺ، وأخذ يسأل الناس عن متشابه القرآن، وعن أشياء، فأحضره عمر، وضربه ضرباً موجعاً، ثم أرجعه إلى البصرة، وكتب إلى أبي موسى الأشعري أن يمنع الناس من مخالطته. ولو كان المتشابه مما يعلمه الراسخون في العلم، ولا أرسخ في علم الشريعة من الصحابة، لترك صبيغٌ لمن يجيبه عن تأويل ما يسأل عنه من المتشابه.

وقد يجاب عن هذا: بأن صبيغاً لم يكن يسأل عن المتشابه استرشاداً، بل كان يورد المتشابهات تعنتاً، فإنما عاقبه عمر لسوء قصده، ومنعَ الناس من مخالطته حذراً من أن يفتن بأسئلته قلوب العامة.

وأما الاستدلال من جهة حكمة التشريع، فقد قال أصحاب طريقة التأويل: يبعد أن يخاطب الله تعالى عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته.

وأجاب المفوضة: بأن ورود مثل هذا الخطاب يكفي في حكمته ابتلاء العبد بتلقي كلمات من الشارع لا يعلم المراد منها؛ ليظهر فضله في الإيمان بها، وتفويض أمرها إلى الله، مقراً بالعجز عن الوصول إلى المراد منها.

ويختلف المفوضة في ضبط أنواع المتشابه، فابن حزم - وهو من أصحاب هذا المذهب - يخص المتشابه بالحروف، والأقسام الواردة في أوائل السور، فقال في كتاب «الأحكام»: «والمتشابه لا يوجد في شيء من الشرائع إلا بالإضافة إلى من جهل دون من علم، وهو في القرآن، وهو الذي نهينا عن اتباع تأويله، وعن طلبه، وأُمرنا بالإيمان به جملة، وليس هو في القرآن إلا للأقسام التي في السور؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ ۝١ وَٱلَّيۡلِ إِذَا سَجَىٰ﴾[الضحى: ١ - ٢]، وقوله: ﴿وَٱلۡفَجۡرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشۡرٍ﴾[الفجر: ١ - ٢]، والحروف المقطعة في أوائل السور، وكل ما عدا هذا من القرآن، فهو محكم.

والمعروف بين أهل العلم: أن السلف يعدون في المتشابه ألفاظاً واردة في الآيات والأحاديث تدل بمقتضى استعمالها العربي على صفات أو أفعال يستحيل إضافتها إليه تعالى؛ نحو قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[طه: ٥].

ومن المفوضة: أبو إسحاق الشاطبي، غير أنه قسَّم المتشابه إلى حقيقي وإضافي، وأراد من الحقيقي: ما لا سبيل إلى فهم المراد منه، وأراد من الإضافي: ما اشتبه معناه؛ لاحتياجه إلى مراعاة دليل آخر، وقال: «فإذا تقصى المجتهد أدلة الشريعة، وجد فيها ما يبين معناه، والتشابه بالمعنى الحقيقي قليل جداً، وبالمعنى الإضافي كثير».

وليس من شك في أن هناك آيات كثيرة وأحاديث قد يعدُّها بعضهم من قبيل المتشابه، وينبغي إخراجها من دائرة الاختلاف؛ حيث إنه يمكن فهمها على وجه صحيح لا كلفة فيه، ونضرب المثل لهذا آياتٍ أو أحاديث تشتمل على ألفاظ عرف في كلام العرب استعمالها في معان على وجه الكناية أو المجاز، وصح حملها على هذه المعاني المعروفة في الاستعمال؛ كقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾[المائدة: ٦٤]؛ فإن حمل الآية على معنى الجود واضح لا شبهة فيه.

ويخرج عن موضع الاختلاف آيات الأحكام؛ إذ ليس لأحد أن يقول في آية أو حديث يرجع إلى التشريع: إن هذا من قبيل ما استأثر الله بعلمه.

ونختار بعد هذا: أن في القرآن آيات متشابهات؛ أي: غير واضحة الدلالة، فإما أن تصل إليها أفهام الراسخين في العلم بعد النظر، وإما أن تصل إليها أفهام بعض منهم دون بعض، وفهمها إما أن يكون على وجه مفصل، وإما أن يكون على وجه مجمَل تحصل به فائدة للمخاطب، وإن لم يصل إلى كنه المراد منه؛ كالآيات والأحاديث الواردة في بعض أحوال يوم القيامة، أما أن يخاطب الله عباده بكلام يستأثر بعلمه، ولا يفهم منه أحد ماذا أريد منه، ولو بطريق الإجمال، فذلك ما نراه بعيداً، ولم تقم أدلة تلجئنا إلى اعتقاد وجوده.

لا يظهر للمتشابه على مذهب المفوضة فائدة سوى ابتلاء العبد بتلاوة كلمات تعلو عن فهمه، ولكنه يتيقن أنها حق، ويفوض أمرها إلى الله، مقراً بالعجز عن الوصول إلى معناها، وذلك دليل قوة الإيمان.

وأما على مذهب المؤولة، فله فوائد متعددة:

منها: أن وجود المتشابه في الشريعة يجعل في الوصول إلى المراد صعوبة ومشقة، وذلك موجب لزيادة الثواب عند الله.

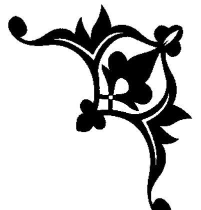
ومنها: أن وجود المتشابه يدعو الإنسان إلى الرجوع إلى الأدلة النظرية، فيصل إلى الحقائق من طرق الاستدلال، ويتخلص من أسر التقليد.

ومنها: أن البحث عن المراد من المتشابه يعلم الإنسان طريق التأويل، ووجوه ترجيح بعض هذه الطرق على بعض.

قال الطيبي مشيراً إلى هذا الوجه: «إنما كان المتشابه في القرآن؛ لأنه باعث على تعلم علم الاستدلال؛ ذلك أن معرفة المتشابه متوقفة على معرفة الاستدلال؛ فتتوجه الرغبات إليه».

ويذكرون في فوائد ورود المتشابه: أن القرآن دعوة للخواص والعوام، وطبائعُ العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق؛ كإثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه، وقد يسبق إلى ذهنه أن هذا عدم ونفي، فيقع في التعطيل، فكان من الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ يتبادر إلى أذهانهم منها ما يتخيلونه، وذلك هو المتشابه، ويوضع بجانب هذا ما هو حق صريح يدل على أن المراد غير ما سبق إلى أذهانهم، وهذا الوجه من حكمة ورود المتشابه ظاهر فيما كان من قبيل الصفات ونحوها.



اليمين في القرآن والحديث[1]

اليمين: ربط النفس بالامتناع عن شيء، أو الإقدام عليه، بمعنىً معظَّمٍ عند الحالف حقيقة، أو اعتقاداً، وسمّي الحلْف يميناً؛ لأن العرب كان أحدهم يأخذ بيمين صاحبه عند التحالف.

والأحرف التي ترد في اليمين معروفة، وهي: الواو، والباء، والتاء، والهاء.

وقد وردت الواو في القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[الحجر: ٩٢ ـ ٩٣]، والتاء في قوله تعالى: ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ﴾[الأنبياء: ٥٧]، والباء لم ترد إلا مع فعل القسم؛ كقوله تعالى: ﴿أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾[المائدة: ٥٣]، وأما الهاء، فلم ترد في القرآن الكريم أصلاً، وإنما وردت في كلام العرب؛ كقولهم: هاللهِ لأفعلنَّ كذا.

ومن الصيغ المذكورة للقسم المفيدة للتوكيد والتحقيق قولُ القائل: لا أقسم بكذا؛ كقوله تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾[البلد: ١]، وقوله تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾[القيامة: ١]، وهذا من الأساليب البليغة في التوكيد والتحقيق؛

---

(١) مجلة «لواء الإسلام» ـ العدد التاسع من السنة التاسعة الصادرة في جمادى الأولى ١٣٧٥ ـ ديسمبر ١٩٥٥م.

للدلالة على أن المخبر عنه واضح بينٌ لا يحتاج إلى قسم.

وورد في القرآن قسم بعمر النبي ﷺ، فقال تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِى سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[الحجر: ٧٢]، والقسم بالعمر قد ورد في الشعر الجاهلي؛ كما قاله طَرَفَة:

لَعَمْــرُكَ إِنَّ المــوتَ مــا أَخْطَــأَ الفَتــى
لَكَــالطِّوَلِ المُرْخَـــى وثِنْيـــاهُ باليَـــدِ

وورد في القرآن الحَلْف ببعض المخلوقات؛ تنبيهاً للناس على عظم شأن المقسَم به، أو لبيان فضله؛ كقوله تعالى: ﴿وَالطُّورِ ۝١ وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ ۝٢ فِى رَقٍّ مَّنشُورٍ ۝٣ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ ۝٤ وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ ۝٥ وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ﴾[الطور: ١ ـ ٦]، أو للحث على العمل الصالح فيه؛ كقوله تعالى: ﴿وَالْفَجْرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝٢ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾[الفجر: ١ ـ ٣].

ويحذف القسم بالقرآن حيناً، ويبقى جواب القسم، وهو المقسوم عليه؛ لقرينة تدل على القسم، وهي اللام؛ كقوله تعالى: ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِىٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾[آل عمران: ١٨٦]، فاللام دليل على أن هناك قسماً محذوفاً، والحذف لقرينة تدل على المعنى معهود في العربية.

وقد يحذف جواب القسم، وهو المقسم عليه، ويبقى القسم؛ كما قال تعالى: ﴿صٓ وَالْقُرْءَانِ ذِى الذِّكْرِ﴾[ص: ١]، فالمقام في وصف القرآن أنه حق، وتقدير الجواب: إنه حق، فالدليل على جواب القسم، وهو المقسم عليه، وصفُ القرآن بذي الذِّكر؛ فإن الذكر لا يكون إلا حقاً؛ كما حذف جواب لمَّا في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[البقرة: ٨٩]، فتقدير جواب لمّا:

كذّبوا، واستهانوا، أو نحوه.

وكان العرب يحلفون بما يعتقدون عظمته، فيحلفون بمعبوداتهم وآبائهم، وقد نهى النبي ﷺ عن الحلف بغير الله، فقال: «من حلف، فقال في حلفه: باللات والعزى، فليقل: لا إله إلا الله» إشارة إلى كفره، وقال: «إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، من كان حالفاً، فليحلف بالله، أو ليصمت».

واليمين ثلاثة أقسام:

١ ـ **يمين غموس**: وهي يمين على شيء مضى بأنه وقع، على حين أن الحالف يعلم أنه لم يقع، أو يحلف أنه لم يقع، وهو يعلم أنه وقع. وسميت غموساً؛ لأنها تغمس صاحبها في الإثم، ولا كفارة فيها، وإنما فيها التوبة والاستغفار.

٢ ـ **ويمين عقد**: وهي الحلف على شيء مستقبل بأنه يقع أو لا يقع، وهذه هي التي تجب فيها الكفارة عند الحنث.

والكفارة: العمل الذي من شأنه أن يكفِّر الخطيئة؛ أي: يسترها، وهي المبينة في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖۚ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيۡمَٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡ﴾[المائدة: ٨٩].

٣ ـ **ويمين لغو**: وهي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ﴾[البقرة: ٢٢٥]، وهي الحلف على شيء ظن الحالف أنه كما اعتقد، فيظهر الشيء على خلاف ظنه، وحكمها أنها لا كفارة فيها، ولا إثم.

وقد اختلف الفقهاء في تفسير لغو اليمين التي ذكرت في قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا

عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ﴾[المائدة: ٨٩].

والشافعي يرى أن اليمين اللغو: هي ما لا يقصد به الحالف يميناً؛ مثل: لا والله لتأكلن معي، وعنده أن الحلف على ما ظنه الحالفُ واقعاً، ولم يقع، من الغموس التي تجب فيها الكفارة، وتغفر بها.

أما الحنفية والمالكية، فيرون أنها لغو لا كفارة فيها، ولا يلزم بسببها شيء.

واليمين يراعى فيها العرف، ويقدم على الوضع اللغوي، فمن حلف ألاّ يأكل لحماً، فأكل سمكاً، فإنه لا يحنث عند الحنفية؛ لأنه لا يطلق على السمك في العادة اسمُ اللحم، وإن سمي به في اللغة.

ويحكى: أن ابن أبي ليلى أرسل جماعة يسألون أبا حنيفة عن حكم من حلف ألاّ يأكل لحماً، وأكل سمكاً، فقال أبو حنيفة: لا يحنث، فقالوا له: يقول الله تعالى: ﴿وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾[فاطر: ١٢]، فقال لهم: ما تقولون فيمن حلف ألا يجلس على بساط، وجلس على الأرض؟ فقالوا: لا يحنث، فقال لهم: ما قولكم في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ بِسَاطًا﴾[نوح: ١٩]!؟ فسكتوا.

واليمين تلزم إذا لم يستثن صاحبُها؛ بأن يقول: إن شاء الله. وسمي هذا الشرط استثناء؛ لأنه في معنى: إلا أن يشاء الله. وإنما ينفع الاستثناء إذا قصده الحالف قبل انتهاء جملة الحلف، ولو بحرف، لأنه إذا لم ينطق بذلك الحرف، لا يكون حالفاً؛ لأن يمينه لا تتم حتى ينطق بذلك الحرف.

ويحكى أن أحد فقهاء المالكية كان ببغداد يتلقى العلم، فلما انتهى من التلقي، وأراد أن يرجع إلى بلده، ذهب إلى المكاري، فوجد معه مكارياً

آخر، فقال المكاري لزميله: إني حضرت اليوم في درس الشيخ فلان قولَ ابن عباس: إن الاستثناء في الحلف ـ ولو بعد سنة ـ جائز، وأرى ذلك خطأ؛ فإن الله تعالى يقول: ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ ﴾[ص: ٤٤]، ولو كان الاستثناء جائزاً، لقال له: استثن في يمينك. فقال الفقيه: بلد يكون المكاري فيه بهذه الدرجة من العلم لا أخرج منه!

ويمكن أن يجاب عما روي عن ابن عباس: بأن الاستثناء خاص بالتشريع الإسلامي، ولم يكن معروفاً في شريعة أيوب.

ويعتبر في اليمين: قصدُ الحالف إن حلف من تلقاء نفسه، أما إن طلب منه أحد الحلفَ على أمر، فحلفه، يكون على قصد محلِّفه، فإذا قصد الحالف غير ما يريده المحلِّف، فلا نظر لقصده، واليمين منعقدة.

أما تغليظ اليمين في الدعوى ـ والتغليظ هو: تخويف الحالف من عاقبة حلفه بجعله في بعض الأماكن المقدسة مثلاً ـ، فلم يرد فيه إلا ما رواه جابر بن عبدالله من قوله ـ عليه السلام ـ: «من حلف على منبري آثماً، تبوأ مقعده من النار».

ومن الفقهاء من قاس على منبر الحرم النبوي غيرَه من منابر المساجد، وهذا القياس قريب.

ومنهم من قصر التغليظ في الحلف على منبر رسول الله ﷺ؛ كأبي حنيفة، ورأى القياس عليه غير وجيه، واقتصر على تحليف المدعى عليه بين يدي القاضي فقط.

وكنت أرى القاضي المالكي في تونس يرسل مع المطلوب لليمين أحد أعوانه إلى جامع الزيتونة، ويحلف بالموضع الذي فيه نسخة من

المصحف الشريف.

ومن حلف بالقرآن، فقد انعقدت يمينه الشرعية؛ لأنه حلف بكلام الله؛ فقد نص الفقهاء على أن الحلف بذات الله، أو صفة من صفاته يمينٌ شرعية منعقدة.

ومن العامة من يحلف بالله كذباً، ويحلف بالولي.

وسمعت بأذني رجلاً عامياً يقول لآخر: والله! ما فعلت كذلك، فقال: لا أصدقك، ولو حلفت بحق الولي فلان. فينبغي تعليم العوام: أن الله أعظم من كل عظيم.

وقد سمعت بعض المنتمين للعلم يعتذر لمثل هذا العامي بعذر مثل الذنب، فيقول: إن الله حليم يغفر لمن حلف به كاذباً، والولي يبادر إلى الانتقام ممن يحلف به كاذباً.

وقد أمر الشارع من حَلَف أن يترك فعل خير؛ كصلة رحم؛ بأن يفعله، فقال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾[النور: ٢٢]، ونبَّه في الصحيح على من حلف على شيء، ورأى غيره خيراً منه أن يكفِّر عن يمينه، ويفعل ما هو خير؛ قال ﷺ كما في الصحيح: «من حلف على يمين، ورأى خيراً منها، فليكفِّر عن يمينه، وليفعل الذي هو خير».

وأخيراً: نوجه أنظار الناس إلى أن الله كره لعباده كثرة الحلف، ونهاهم عنه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَن تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[البقرة: ٢٢٤].

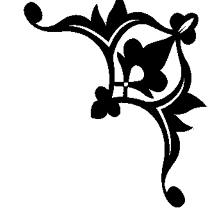
ومن النّاس من يتخذ كثرة الحلف وسيلة لخداع غيره، وحمله على

تصديقه، وقد ذمَّ الله ذلك، ومقت أصحابه، ونهى النبيَّ والمؤمنين عن تصديق أيمانهم، فقال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ﴾[القلم: ١٠].

فليحذر المسلمون كل فعل وقول يشكك في عهدهم وصدقهم؛ حتى تكون كلمتهم موضع ثقة، ولا تكون بهم حاجة إلى ترديد الأيمان؛ فإنَّ تعوُّد الحلف مظنة الكذب، وسبيل العصيان.







الرقية والاقتباس والاستخارة والقرآن[1]

أُنزل القرآن دعوة إلى الحق، وهداية إلى مصالح الدنيا والآخرة؛ ليُخرج الناس من ظلمات الحيرة إلى صبح اليقين، فشُرعت تلاوته للتعبد والتدبر في آياته، وأخْذ الأحكام، وتحقيق مسائل من مفردات العربية وأساليبها، ويتبع ذلك تلاوتُه للاستشفاء من عوارضَ جسمية، وهي: الرقية بالقرآن كتلاوته، فيَشْفي الله من رقية القرآن، كما يهدي بتلاوته من يشاء من عباده.

روي في الصحيح عن أبي سعيد الخدري ﷺ، قال: «كنا في مسير لنا على حيٍّ من أحياء العرب، فجاءتنا جارية، وقالت: إن سيد الحي سليم (لديغ)، فهل فيكم راقٍ؟ فقام معها أبو سعيد، ورقاه بالفاتحة، فشفي، فأمر لهم بثلاثين شاة، فلم يتصرفوا فيها حتى أتوا النبي ﷺ، وسألوه، فأقرهم على ذلك». فالنبي الكريم أذن في اتخاذ القرآن وسيلة لدفع شرورٍ ومكاره دنيوية.

وأما كتابة بعضه في ورقة، واتخاذه حرزاً يُتقى به من شرور الدنيا، فلم أره في سيرة النبي ﷺ، ولا سيرة السلف الصالح.

---

(١) مجلة «لواء الإسلام» ـ العدد السابع من السنة التاسعة الصادر في ربيع الأول ١٣٧٥ ـ نوفمبر تشرين الثاني ١٩٥٥.

ورأيت في تراجم بعض الشيوخ: أن شخصاً جاءه، وقال له: قد وجدت حرزاً بخطك ملقًى في مزبلة، فعزم الشيخ على أن لا يكتب حرزاً بعد ذلك.

ولا يتلى شيء من القرآن بقصد الوصول إلى دنيا يصيبها.

وحكي عن بعض العلماء من أهل القيروان: أنه كان في حالة بؤس، فقيل له: اقرأ سورة الواقعة، فإن قرأتها كل يوم، تجلب الرزق. فقال: لولا أن أهجر سورة من القرآن، لم أتلها في المستقبل ما دمت حياً، إذ كان بعض الناس يقصد بقراءتها جلب الرزق.

وقد تكون قراءة القرآن للتعبد والتدبر مؤدية إلى تيسير ما عسر، من حيث إنها طاعة خالصة لله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢ ـ ٣].

والاقتباس: وهو تضمين النثر أو الشعر بعضَ القرآن لا على أنه منه، فلا يقال: قال الله تعالى، بل يذكر كأنه من المتكلم، وقد رآه بعض الفقهاء ماسّاً بقداسة القرآن، فهو محرَّم عنده بإطلاق.

والتحقيق: أنه في الدعاء أو الموعظة والحديث الذي يراد به تعليم الحكمة جائز. واستعماله في المزاح والكلام الذي لا يكون معه القلب خاشعاً لله لا يجوز.

واقتبس النبي ﷺ بعض القرآن في مقام الدعوة إلى الحق، وقال في حديث له مع علي بن أبي طالب رضي الله عنه كما في الصحيح: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤].

وقد استعمل العلماء الاقتباس في خطبهم وغيرها مما يراد به الجد؛

كقول البيضاوي في خطبة «تفسيره»: (الحَمْدُ لله الّذي نزّلَ الفُرْقانَ على عَبْدِه لِيَكونَ للعَالمين نَذيراً)، وقوله: ﴿ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[آل عمران: ٧]، وقوله: (مَنْ ألقى السَّمْعَ وهو شَهِيد)، واستعمله القاضي عياض في خطبة كتاب «الشفاء»؛ كقوله: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ﴾[الإسراء: ٧٢]. وقوله: ﴿لِيَسۡتَيۡقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَيَزۡدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنٗا﴾[المدثر: ٣١]. واستعمله محمد بن جزي في خطبة كتابه «القوانين»، فقال: ﴿أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِ﴾[البقرة: ١٥٨]. واستعمل الشهاب الخفاجي في خطبة «شرح الشفاء» آية شطراً من تسجيع، ولم يقل: قال الله تعالى، فقال: ﴿قُلۡ بِفَضۡلِ ٱللَّهِ وَبِرَحۡمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلۡيَفۡرَحُواْ هُوَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ﴾[يونس: ٥٨].

ومن باب الاقتباس: أن يجيء الإنسان إلى الجملة من القرآن المنسوبة إلى الله، فينسبها إلى نفسه؛ كقول بعض الولاة لبعض المساجين: ﴿ٱخۡسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾[المؤمنون: ١٠٨].

وقول آخر في عُمّالِه: ﴿إِنَّ إِلَيۡنَآ إِيَابَهُمۡ ۝٢٥ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا حِسَابَهُم﴾[الغاشية: ٢٥ ـ ٢٦]. وذلك تشبُّهٌ بالإله، ومعصية كبيرة.

والتحريف اليسير جائز في الاقتباس دون القرآن، قال أحد أساتذتنا:

واعتمدت على أن التحريف جائز في الاقتباس، فقلت في مرثية:

. . . ونَمارِقُ مَصْفوفَةٌ وزَرابِيٌّ .

ومن الشعراء من تجرأ واقتبس بعض القرآن والأحاديث النبوية في شعر غزلي أو هزلي، فالإيمان يقضي بتجنب ذلك، فهو إعراض عن الحق إلى ضلال مبين.

وفي القرآن آيات فيها حكمة وبلاغة يضعها الناس في كلامهم موضعَ الأمثال، وتسمَّى: أمثال القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾[الإسراء: ٨١]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[البقرة: ١٩٤]، وقوله أيضاً: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾[فاطر: ٤٣]، وقوله: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾[فاطر: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ﴾[الحشر: ١٤]، وقوله تعالى: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾[الإسراء: ٨٤]، وقد نص المفسرون وغيرهم على أنها تستعمل في مقام الوعظ، وتعلم الحكمَة، ولا تستعمل في المزح والكلام الخالي من الحكمة؛ كقول بعضهم: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾[الكافرون: ٦] في مقام المتاركة.

وقصة المرأة التي يزعم أنها تتكلم بالقرآن قد ذكرت في كتب لا يعول عليها في هذا الشأن، وعلى فرض وقوعها، فاستعمال امرأة لبعض القرآن في أمور عادية تخصها لا يقره عالم من العلماء.

ومن الناس من يأخذ الفأل من القرآن، فإن وجد آية تأمر بفعل شيء، فعل؛ كأن يسافر، أو يتزوج، وإن وجد آية تنهى عن فعل شيء، ترك الفعل، ويفهم أنه نهي عنه.

حكى بعض المؤرخين أن بعض العلماء أراد السفر في البحر، ففتح المصحف، وقابله قوله تعالى: ﴿وَٱتْرُكِ ٱلْبَحْرَ رَهْوًا ۖ إِنَّهُمْ جُندٌ مُّغْرَقُونَ﴾[الدخان: ٢٤]، فترك السفر، وغرق المركب في البحر براكبيه، وهذا مصادفة، ولم يرد القرآن لأخذ الفأل منه، بل نزل شفاء لما في الصدور.

وحكوا عن يزيد بن معاوية: أنه فتح المصحف، فقابله قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَفْتَحُوا۟ وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾[إبراهيم: ١٥]، وقال كلاماً خارجاً

عن الدين، وهذا موضوع من أصله عن يزيد لا ينبغي ذكره على أنه واقع.

ومنهم من يستخير بالقرآن على وجه آخر، وهو أن يفتح المصحف، ويضع المفتاح بنصف المصحف، ويربطه ربطاً محكماً، ويضع جانباً من عروته على إصبعه، وجانباً على إصبع جانبه، فإن دار عن يمينه، استدل به على الإذن في الفعل، وإن دار على اليسار، استدل به على المنع من الفعل؛ والقرآن إنما نزل هداية.

وقد شرع النبي ﷺ الاستخارة بصلاة ركعتين، وقراءة سورتين: الكافرون، وقل هو الله أحد، ويقول عقب الركعتين: «اللّهم إني أستخيرك بعلمك، واستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علاّم الغيوب، اللهم إن كنتَ تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري وعاجله وآجله، فاقدره لي، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شرٌّ لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري وعاجله وآجله، فاصرفه عني، واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان، وأرضني به».

وفي الصحيح: «أن جابر بن عبدالله قال: كان النبي ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كالسورة في القرآن».

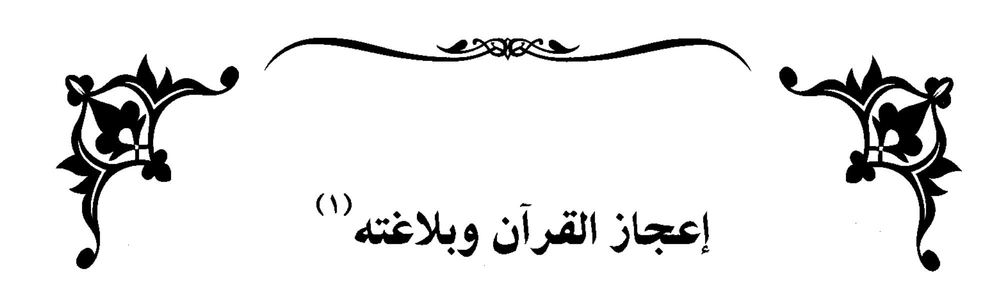
وإذا استخار المؤمن الله تعالى في فعل أمر، انشرح صدره لفعل الأمر إن كان فيه خير، فإن لم يكن فيه خير، انصرف قلبه عن فعله.

ومن الناس من لا يستغني بالاستخارة الشرعية، فيضيف إليها استخارة منامية يقول فيها: إن كان الأمر خيراً لي في ديني ومعاشي، فأرني خضرة أو بياضاً، أو ماء جارياً، وإن كان شراً لديني ومعاشي، فأرني سواداً أو دخاناً.

وينبغي الاستغناء بالاستخارة الشرعية عن غيرها من جميع الاستخارات التي هي مبتدعة غير مطردة.

وأذكر بهذه المناسبة استخارة السبحة، فإنها بدعة، لا يعوَّل عليها في شيء، خير أو شر، ولا يرتكبها إلا من لعبت به نفسه، ولا يجنح لها إلا من يجهل الاستخارة الشرعية الوحيدة. فيجب على أبنائنا أن يدَعوها، ويطهروا سيرتهم من عملها.





إعجاز القرآن وبلاغته[1]

جاءت آيات من القرآن بأنباء عن الأمم السابقة؛ كقصة آدم، وقوم نوح، وقوم هود، وصالح وإبراهيم ولوط وشعيب وموسى ـ عليهم السلام ـ، وكثير منها لا يعرفه العرب، فحكاها القرآن حكاية من حضرها وشاهدها، ولم نجد في التاريخ ما يخالفها.

وقول بعضهم: إن قصة آدم تمثيل، وغير واقعة كلامٌ لا يستند إلى شيء معقول، فضلاً عن تاريخ صحيح.

وقوله تعالى في قصة مريم: ﴿يَٰٓأُخۡتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمۡرَأَ سَوۡءٖ وَمَا كَانَتۡ أُمُّكِ بَغِيّٗا﴾[مريم: ٢٨]؛ حيث جعلها أختَ هارون قد أجاب عنه النبي ﷺ: بأنهم كانوا يُسَمّون بأسماء أنبيائهم، وليس المراد هارون أخا موسى.

ومن أنباء القرآن ما يكون مستقبلاً، ووقع كما أخبر به؛ كقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾[الروم: ١ ـ ٤]؛ فقد غَلبت الروم في بضع سنين كما أخبر به القرآن في قوله: ﴿سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾.

---

(١) مجلة «لواء الإسلام» ـ العدد الثامن من السنة الحادية عشرة الصادر في ربيع الثاني ١٣٧٧هـ ـ نوفمبر تشرين الثاني ١٩٥٧م.

وقد نزل القرآن في آخر غزوة من غزوات رسول الله ﷺ، وقال للمخلَّفين: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾[الفتح: ١٦]، ولم يدعُهم النبي ﷺ؛ لأنها نزلت في آخر غزوة من غزواته، ودعاهم أبو بكر الصديق ﷺ إلى قتال أهل الردّة ذوي بأس شديد.

ولا يدخل في الإخبار بالمغيبات ما توهمه بعضهم من أن مصر تفتح للعثمانيين في عهد السلطان سليم سنة كذا؛ أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾[الأنبياء: ١٠٥]؛ إذ أن حروف (ولَقَدْ) توافق حروف (سليم) في حساب الجمل، والذكر يوافق حسابها تلك السنة، فيكون المعنى: سليم، كتبنا في الزبور من بعد تلك السنة أن الأرض ـ أي: مصر ـ يرثها عبادي الصالحون، وهم العثمانيون.

فلا يؤخذ من القرآن إلا ما نزل للهداية، وما حصل من فتح سليم لمصر في السنة المذكورة كان مجرد مصادفة.

والقرآن وصل بالبلاغة ـ وهي مطابقة الكلام لمقتضى الحال ـ إلى أعلى مما وصل إليه بلغاء العرب، فتحدّاهم بقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[البقرة: ٢٣]، وقوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[هود: ١٣].

وأذكر بهذه المناسبة أني زرت الشيخ محمد بن يحيى الشنقيطي في الحجرة التي نزل بها من زاوية الشيخ إبراهيم الرياحي في تونس سنة ١٣١٥هـ، فوجدته يتلو من حفظه الأبيات التي وجهها السائل للشيخ السبكي، ويقول فيها:

أسيدَنا قاضي القضاة ومَن إذا ... بدا وجهُه استحيا له القَمَرانِ

رأيــتُ كتــابَ الله أكبــرَ معجــزٍ لأفــضلِ مــن يهــدى بــه الــثقلانِ
ولكنني أبـصرتُ فـي الكهـف آيـةً[1] بها الفكرُ عن طولِ الزمـانِ عيـاني
وما هي إلا اسـتطعما أهلَهـا فقـد أرى اسْــتَطْعَماهُمْ مثلــه ببيــان
فما السرُّ للقرّاء فـي وضـع ظـاهرٍ مكــان ضــميرٍ؟ إنَّ ذاكَ لِــشانِ

وذكر في الجواب: أن (أهلها) جمع مضاف يفيد العموم، فيدل على أنه استطعم جميع أهل القرية؛ بخلاف ما لو أتى به ضميراً، فإنه يحتمل أن يكون الاستطعام لمن أتاهم، وهم سكان أول القرية.

وقد جاء في القرآن ما نطق بمعناه العرب، فقالوا: (القتلُ أَنفى للقتل)، وقال القرآن: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾[البقرة: ١٧٩].

وقال العرب:

كلُّ ابنِ أنثى وإن طالـت سـلامتُه يومـاً علـى آلَـةٍ حَـدباءَ محمـولُ

ويقول القرآن: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[آل عمران: ١٨٥]؛ فما نطق به القرآن أوجز وأبلغ.

وحكاية القرآن لأقوال الناس؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ﴾[الإسراء: ٩٠ ـ ٩٣] إنمـا هي حكايـة لمعنى ما قالوه، لا لفظه، فلا يكون منهم معجزاً كإعجاز القرآن.

---

(١) يقصد بها سورة الكهف ـ الآية ٧٧.

وأذكر بهذه المناسبة أنه أقيمت مأدبة للشيخ محمد عبده عندما زار تونس، وكان من الحاضرين الشيخ سالم بو حاجب، فحكى حكاية اقتضى الحال أن يعيدها الشيخ محمد عبده للحاضرين، فقال له الشيخ: قد أعدتها بأحسن مما قلته أنا. والشيخ محمد عبده لم يزد في الحكاية معنى لم يقله الشيخ، وإنما حكاها بألفاظ أفصحَ من عبارة الشيخ بو حاجب، وأبلغَ.

وتذاكرت مع الشيخ عارف المنير أحدِ علماء الشام في علوم القرآن، فأخبرني بأن بعضهم قال له: ما وجه معجزة القرآن؟ فأجابه الشيخ عارف بقوله: بلاغته، فقال له المعترض: بلوغ الكلام الدرجة العليا من بلاغة اللغة لا يدل على أنه معجزة، كما أن (هوميروس) ألَّف في تاريخ اليونان قصيدة قالوا: هي أبلغ ما قيل في لغة اليونان، ولم يستطع أحد أن يقول مثلها في البلاغة، ولم يكن بذلك رسولاً.

فقلت للشيخ عارف: الفرق بين بلاغة (هوميروس) وبلاغة من يليه فرق قريب، أما الفرق بين بلاغة القرآن، وأبلغِ متكلم باللغة العربية، ففرق بعيد، فيصح أن يكون معجزة للرسول، وإن أحاديث الرسول ﷺ بليغة في ذاتها، ولكنْ هناك فرق بينها وبين القرآن. وقد تحدى الرسول العرب بالقرآن، فعجزوا عن الإتيان بمثله.

ومن بلاغة القرآن: قولُه تعالى حكاية عن عيسى ـ عليه السلام ـ: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[المائدة: ١١٨]، فالمراد: وإن تغفر لهم، فإنك أنت القوي الغالب الذي لا يفعل إلا ما تقتضيه الحكمة، ولا يصح الوقف إلا على قوله: ﴿الْحَكِيمُ﴾، وليس مراده الاستشفاعَ لهم حتى يقول: فإنك أنت الغفور الرحيم ـ كما توهمه بعضهم، وجعل الوقف على

قوله: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ﴾، وجعل قوله: ﴿فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[المائدة: ١١٨] مستأنفاً.

وهذا الوجه من وجوه الإعجاز لا يدركه إلا من عرف بلاغة اللغة العربية.

ومن إعجاز القرآن: اشتماله على حِكَم ومعان صحيحة، وعدم وجود اختلاف بينها مع كثرتها، وهذا الوجه من الإعجاز يدركه حتى من لا يعرف بلاغة اللغة العربية.

وقد دخلت إلى مسجد (بايزيد) بالآستانة في رمضان، فوجدت عالماً تركياً يدرس «شرح السعد على التلخيص» في بلاغة اللغة العربية، فكان يقرأ النص العربي، ويشرح لهم المعنى باللغة التركية، فيفهمون المعنى وحكمته.

وقد سألني بعض من له دراية بعلوم الفلسفة، فقال: إن الحكماء يقولون: إن الصداقة لا تدوم إلا بين الفضلاء، فهل يوجد هذا المعنى في القرآن؟ فقلت له: يقول الله تعالى: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ﴾[الزخرف: ٦٧]، فهذا يدل على أن الفضلاء يستمرون على صداقتهم، ولو مع الأهوال العظيمة.

وإن القرآن وحده دعوة وحجة، ويشير إلى هذا قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[التوبة: ٦]؛ حيث جعل سماعه للقرآن حجة كافية في الدعوة.

وعلماء جامع الزيتونة لا يقرؤون تفسير القرآن إلا إذا قرؤوا علوم المعقول والمنقول، حتى يدركوا بلاغة القرآن.

وأذكر أنه طلب مني بعض الطلبة أن أقرأ لهم «تفسير البيضاوي» في جامع (حمودة باشا)، فأجبت رغبتهم، وقرأت منه دروساً، فأرسل إليَّ

القاضي المالكي يدعوني إلى المحكمة، فذهبت إليه، فقال لي: بلغني أنك تدرس التفسير، فقلت: نعم، فقال لي: على من قرأته؟ فقلت: على شيخنا عمر بن الشيخ، وشيخنا محمد النجار، فقال لي: هؤلاء ما قرؤوا التفسير إلا بعد أن صاروا شيوخاً كباراً. فبلغ الأمر إلى الوزير الكبير الشيخ محمد العزيز بوعتور، فقال: يترك المسجد الذي تكلم معه عنه القاضي المالكي؛ عملاً بقاعدة عدم النزاع مع الكبراء، ويدرّس في مسجد آخر، فقرأت التفسير في مسجد (أبي القاسم الجلّيزي).





ترجمة القرآن[1]

لكل كلام عربي بليغ معانٍ أصلية تحصل من مجرد نسبة الفعل إلى الفاعل، أو الخبر إلى المبتدأ، وهي ما يقع عليه فهم كل سامع عرف ما وضعت له ألفاظ الجملة، وكان خبيراً بما تدل عليه وجوه إعرابها؛ من نحو: الفاعلية، والمفعولية، والحالية، والإضافة، وللكلام بعد هذه المعاني الأصلية معانٍ ثانوية، وهي ما يبحث عنها في علوم البلاغة، ويسميها علماء البلاغة: مستتبعات التراكيب.

وبهذه المعاني يرتفع شأن الكلام، وفي مجالها يتسابق فرسان البراعة من الخطباء والكتاب والشعراء، فقد يتفق المتكلمان بمنظوم أو منثور في إفادة المعنى الأصلي، ويمتاز أحدهما عن الآخر بما يلابسه من معان زائدة على المعنى الذي اشتركا في إفادته.

وللقرآن المجيد معان أصلية، هي ما تفيد الآيات المفصلة من الأوامر والنواهي، والحِكَم والأحكام والقصص، وما ترسمه من أوضاع العبادات، وتقيمه من حجج على عقيدة التوحيد، وما تحثُّ عليه من أخلاق وآداب، وتبشر به من ثواب، وتنذر به من عقاب، إلى ما يشاكل هذا من المعاني الزائدة

---

(١) مجلة «لواء الإسلام» ـ العدد الثامن من السنة الرابعة الصادر في ربيع الثاني ١٣٧٠هـ ـ يناير كانون الثاني ١٩٥١م.

إلى تهذيب النفس وإصلاح الاجتماع.

نزل القرآن لإفادة هذه المعاني التي تقرر بها حقائق الدين القويم، وأوردها في آيات يلابسها من لطائف المعاني وروعة النظم ما يساعد على وقوعها في النفوس المستعدة لإدراك الحقائق موقعَ الإجلال والإعجاب. ولهذه اللطائف من المعاني والروعة الخاصة بنظمه العربي أثر عظيم في تكوين حقيقة قرآنيته، وبها تمَّ شطر من المهمة التي نزل لتحقيقها، وهو الإعجاز، فهو الكتاب الوحيد الذي ينطق بالدعوة، والحجةِ على صدقها في كلام واحد.

فالباحث في صحة ترجمة القرآن ينظر إلى ناحيتين: المعاني الثانوية التي تمَّ بها الإعجاز، والمعاني الأصلية التي تحصل من مجرد إسناد فعل إلى فاعل، أو خبر إلى مبتدأ.

*** المعاني الثانوية:**

ليس بالمستطاع أن تُنقل إلى لغة أجنبية المعاني الأصلية، وهي محفوفة بالمعاني التي هي مظهر بلاغة القرآن، والناهضة بقسط عظيم من بينات إعجازه.

وممن نبَّه على هذا في القديم: أبو القاسم الزمخشري في «كشافه» إذ قال: «إن في كلام العرب ـ خصوصاً القرآن ـ من لطائف المعاني ما لا يستقل بأدائه لسان».

ولا يسهل على أحد ادعاءُ أن في اللغات المعروفة اليوم، ما يسع نقل معاني القرآن الأصلية، مع ما يلابسها من أسرار المعاني التي يسميها البلغاء: خواص التراكيب.

*** المعاني الأصلية:**

يمكن نقل المعاني الأصلية إلى لغة أجنبية؛ حيث لا تقصر اللغة الأجنبية عن تأديتها.

قال أبو إسحاق الشاطبي في «موافقاته»: «إن ترجمة القرآن على الوجه الأول ـ يعني: النظر إلى معانيه الأصلية ـ ممكنٌ، ومن جهته صح تفسير القرآن وبيانُ معانيه لمن ليس له فهم على تحصيل معانيه، وكان ذلك جائزاً باتفاق أهل الإسلام، فصار هذا الاتفاق حجَّة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي».

وإذا كان نقل المعاني الأصلية قد يقع صحيحاً، وكان في مستطاع من يجيد لغة أجنبية أن ينقل هذه المعاني من اللغة العربية إلى اللغة التي أجاد معرفتها، لم يبق سوى النظر في تفصيل حكم هذا النقل، وبيان حال المنع منه، أو الإذن فيه.

في القرآن آيات واضحة المعنى، لو نقل معناها الأصلي إلى لغة أجنبية، لتساوى كلام المفسر المحقق العربي، والناقلِ له إلى اللغة الأجنبية في أداء ذلك المعنى الأصلي؛ كآية: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[آل عمران: ٦٤]، وهي الآية التي صدَّر بها رسول الله ﷺ خطابه إلى قيصر وكسرى في الدعوة إلى الإسلام، وهما لا يعرفان العربية، وإنما يتلقيان معناها من طريق الترجمة كبقية ما اشتمل عليه خطاب الدعوة.

فنقلُ المعنى الأصلي لآية أو آيات من هذا القبيل جائز، وهذا ما يريده

أبو إسحاق الشاطبي فيما حكينا عنه آنفاً، ويصح أن يتفق أهل الإسلام على جوازه.

أما ترجمة المعاني الأصلية للقرآن كله، أو لجزء كبير منه متتالي الآيات، فيلحقها من الخلل ما يوجب الحذر منه.

يقع في الذهن أن لترجمة القرآن المجيد فائدة هي نشر دعوة الإسلام بين الشعوب التي لا تفهم الكلام العربي، ويضاف إلى هذا: أن كثيراً من الأوربيين قد صنفوا ما سمَّوه: ترجمة القرآن، واشتملت هذه التراجم على أخطاء فاحشة صدرت منهم على جهالة، أو على عمد، ولا يكفي شرَّ هذا الفساد إلا أن ننقل معاني القرآن إلى تلك اللغات على وجه صحيح.

ويتراءى إزاء هذا وجوهٌ من الفساد تعترض في سبيل ترجمته، حرفية كانت أو معنوية.

ومن هذه الوجوه: أن يكون اللفظ ذا معنيين، أو معانيَ تحتملها الآية، فيضطر المترجم إلى أن يضع بدله من اللغة الأجنبية اللفظ الموضوع لما يختاره من المعنيين أو المعاني؛ حيث لا يجد لفظاً يشاكل اللفظ العربي في احتمال تلك المعاني المتعددة.

واشتمالُ القرآن على آيات كثيرة تحتمل وجوهاً من التأويل ـ ولاسيما الآيات المتشابهة؛ كآيات الصفات ـ يجعل من يحاول ترجمته مضطراً إلى أن يأخذ في الترجمة بالوجه الذي يراه راجحاً، فتخرج التراجم ـ إذا تعددت ـ مختلفةً اختلافاً متباعداً، وذلك الاختلاف يفتح باباً لتوهم المطلعين عليها ـ من غير العارفين بالعربية ـ أنه قد وقع في نُسَخ القرآن اختلاف كما وقع في غيره من الكتب السماوية.

ثم إننا لا نأمن من إخراج شيء يقال له: ترجمة القرآن أن تحل هذه التراجم في أذهان العامَّة من غير العرب محل القرآن نفسِه، ويكتفون بها عن قراءة القرآن في الصلاة، وتلاوتِه على وجه التعبد، ولا يدرون أنهم يتعبدون بغير ما أنزل الله.

ونستخلص من هذا البحث: أن القرآن يراعي في حقيقته المعاني الأصلية مضموماً إليها المعاني الثانوية التي هي وجوه بلاغته.

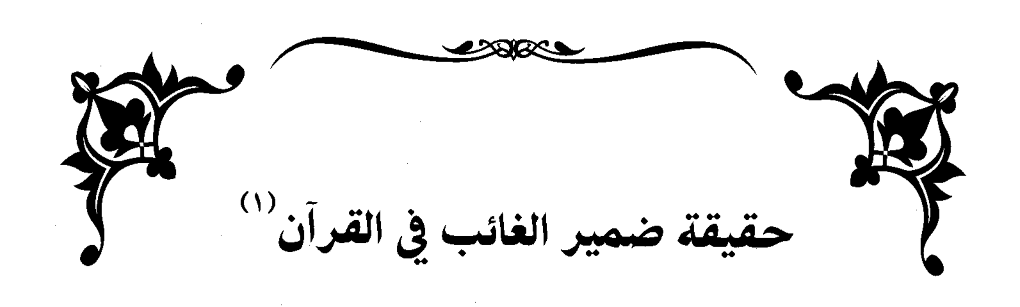
وترجمة المعاني الأصلية وحدها، وتسميتها: ترجمة للقرآن، يوهم أن المترجم أخذ معاني القرآن من أطرافها، ونقلها إلى اللغة الأجنبية، كما يقال في ترجمة غيره: ترجمة طبق الأصل، وهذا هو الفرق بين التفسير والترجمة، فالمفسر يتكلم بلهجة المبيِّن لمعنى الكلام على حسب فهمه، فكأنه يقول للناس: هذا ما أفهمه من الآية، والمترجم يتكلم بلهجة من أحاط بمعنى الكلام، وصبَّه في ألفاظ لغة أخرى.

فكأنه يقول: معنى هذا الكلام هو عين معنى الآية، وشأن المفسر أن يقول: يعني كذا، وشأن المترجم أن يقول: قال كذا. ولهذا الفرق منع كثير من أهل العلم رواية الحديث بالمعنى؛ لأنها في الحقيقة من قبيل الترجمة، ولم يختلفوا في جواز شرح الحديث؛ لأنه من قبيل التفسير.

والعمل الذي يصان به القرآن الكريم من تحريف، أو وهمٍ يتسرب إليه من طريق الترجمة، ويقضي هو دعوته العامة الخالدة، ويمكّن من لا يعرف العربية من الاطلاع على جانب عظيم من المعاني المودَعة في ألفاظه المنزلة من عند الله: أن يتولى طائفة من الراسخين في الإيمان وفهمِ القرآن تأليفَ تفسير باللسان العربي، لا يزيدون فيه على ما يفهم على وجه التحقيق من

الآية، مع ملاحظة ما اقتضى الإيجاز حذفه، ثم يتولى طائفةٌ ترجمةَ هذا التفسير بأمانة وبراعة، وتظهر هذه الترجمة بعنوان: «ترجمة تفسير القرآن»، وينبه على أن التفسير أَلَّفته لجنة، وترجمته تحت إشراف رئاسة دينية حازمة، ومن المعهود أن التفسير لا يخلو من كلمة تنبىء أنه تفسير لا ترجمة.

❑ ❑ ❑



حقيقة ضمير الغائب في القرآن[1]

*** تمهيد:**

من الواضح أن الألفاظ المفردة إنما وضعت لأن يُضَم بعضُها إلى بعض، فتفيد المخاطب معنىً كان يجهله قبل أن تركَّب وتُلقى عليه.

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ العدد الثاني من المجلد الأول الصادر في شهر رجب ١٣٤٧هـ.

قدم الإمام بحث «حقيقة ضمير الغائب في القرآن» بالكلمات التالية:

رحل الدكتور طه حسين مندوباً إلى مؤتمر المستشرقين السابع عشر بجامعة (أكسفورد)، وألقى هنالك محاضرة عنوانها: «ضمير الغائب واستعماله اسم إشارة في القرآن»، وقد نشرت مجلة «الرابطة الشرقية» ملخص هذه المحاضرة، فإذا هي طائشة الوثبات، كثيرة العثرات، فرأينا من حق العلم علينا أن ننشر في هذه المجلة ما تراءى لنا فيها من أغلاط، وللقراء الأذكياء القول الفصل، وما خفي الحق عن باحث يتقصّى أثره بذكاء وتؤدة.

وقد اعتمدنا في هذا النقد على أن التلخيص مكتوب بإملاء من صاحب المحاضرة، وأخذنا في هذا بأمارات، منها: أنه قد يعبّر بضمير المتكلم في مقام لو كان الملخِّص غيره، لعبّر فيه بضمير الغائب، اقرأ قوله: «وقد تقصى صاحب البحث هذه الآيات التي لم تتم فيها المطابقة، فرأى أن ضمير الصلة أتى مفرداً في القرآن دائماً إلا مرتين، وهما قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٢]، وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلشَّيَـٰطِينِ =

ففي الكلام معان هي ما يقصد إيصالها إلى أذهان المخاطبين، وفيه ألفاظ هي بمنزلة الجسور تعبر عليها المعاني من نفوس الناطقين إلى نفوس السامعين، وإذا كانت الألفاظ بمنزلة الوسائل، كانت في الدرجة الثانية بالنظر إلى المعاني التي هي المقصود من نظم الكلام.

صرف البلغاء هممهم إلى المعاني، وأبدعوا في تصويرها، وأعني من المعاني: تلك الصور التي تبقى قائمة في نفوس السامعين بعد سماع خطبة أو قصيدة، ثم نظروا إلى الألفاظ، فإذا هي عند تركيبها كالأجسام تجول فيها الأرواح، أو البرود تتجلى فيها الأجسام، فأحسّوا أن الروح الزاكية يجمل

= ﴿مَن يَغُوصُونَ لَهُۥ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَٰلِكَ﴾[الأنبياء: ٨٢]، فأما ما عدا الصلة، فلم تتحقق فيه المطابقة نحو مئة مرة، غير أنا نجد أحياناً الضمير كما رأينا... إلخ».

فلا يستقيم لملخص غير صاحب المحاضرة أن يعبر بالاسم الظاهر، فيقول: «وقد تقصى صاحب المحاضرة»، ويعبر بضمير الغيبة في قوله: «فرأى»، ثم يعبر بعد هذا بضمير المتكلم فيقول: «غير أنا نجد أحياناً الضمير كما رأينا»! ولا تأويل لهذا سوى أن الذي أملى التلخيص هو صاحب المحاضرة نفسه، ولكنه تصنَّع في إسناده إلى غيره، ولم يلبث أن أدركته الغفلة عما تصنع له من إسناد التلخيص إلى كاتب آخر، فوردت عليه ضمائر المتكلم منساقة بنفسها، فلم يكن منه إلا نطق بها.

ويضاف إلى هذا أنه يسمي نفسه في التلخيص: الباحث، أو صاحب المحاضرة؛ شأن المتواضع، ولو كان الملخص غيره، لعلم أن المحاضر لا يرضى منه إلا بلقب: الدكتور، أو الأستاذ.

ولم نعن ببيان أنَّ ملخِّص المحاضرة هو صاحب المحاضرة إلا لنرفع عن قلمنا الحرج إذا قلنا عند حكاية جملة أو جمل من هذا التلخيص: قال المحاضر، أو صاحب المحاضرة.

بها أن تكون في جسم نقي اللون، متناسب الأعضاء، وأن الجسم الناضر يزيده حسناً على حسنه أن يظهر في ملبس بهي المنظر، رقيق الحاشية، كذلك المعاني تخطر على فكر البليغ، فيقتضي حالها أن تلقى في لفظ جيد السبك، محكم النظم، آخذٍ بالغرض من جميع نواحيه.

ومن أجل ذلك وجَّه بلغاء العرب جانباً عظيماً من عنايتهم إلى تخيُّر الألفاظ، وإحكام نسجها بمقدار ما تؤدي صور المعاني، وتضعها في نفس السامع الموضع اللائق بها من الإعجاب أو القبول.

وليس من شرط جودة الكلام أن يكون لكل جزء من صورة معناه التركيبي لفظٌ مفرد يختص بالدلالة عليه، بل مدار حسن البيان على أن تصير صور المعاني في نفس المخاطب بحالها التي كانت عليها في نفس المتحدث بها، وسواء بعد هذا أكانت الألفاظ مفصَّلة على قدر المعاني في الكثرة والقلَّة، أم كانت المعاني فوق ما تدل عليه الألفاظ بحسب أوضاعها اللغوية.

ولاعتماد حسن البيان على نقل صور المعاني إلى نفوس المخاطبين كما هي، لم يبال العرب أن يكتفوا في الدلالة على بعض المعاني بمساق الكلام، وما تقتضيه طبيعة المعنى، إلى نحو هذا من القرائن التي لا يضبطها حساب، بل يعدون في أصول بلاغتهم أن يطرحوا كثيراً من الألفاظ متى وثقوا بأن في نظم الكلام أو الأحوال الخارجة عنه ما ينبِّه السامع إلى مدلولاتها.

ومن ثمَّ نشأ فنُّ الإيجاز بوجه عام، وكان للحذف في كلامهم مجالٌ ذهب فيه علماء النحو والبيان كل مذهب، وتقلبوا في كل شعبة من شعابه، ففي أساليب البلغاء الإيجاز، وفي كلامهم الاعتماد في تصوير المعاني على ثقافة السامع، وما يغني غَناء الألفاظ من أحوال، ولو كانت خارجة عن مقتضيات

الكلِم وهيئة تأليفها.

فاطراح كثير من الألفاظ ـ مع القصد إلى إفادة مدلولاتها اللغوية ـ لا يمس بفصاحة الكلام، ولا يقدح في بلاغته، ما دام الكلام منسوجاً على المنوال الذي ينسج عليها الفصحاء، ومادامت المعاني التي يراد نقشها في نفس المخاطب سالمة من أن تصل إلى النفس مختلة الهيئة، أو مبتورة بعض الأجزاء.

والمنوال الذي يحرِز به الكلام وصفَ الفصاحة، إنما يؤخذ فيه بما يرد عن فصحاء اللغة، فما ورد في منظومهم أو منثورهم، كان النسج عليه سائغاً مقبولاً، وما لم يعرِّجوا عليه في أقوالهم، كان خارجاً عن فصاحتهم، متعدياً حدود بلاغتهم، ولا يُرجَع في الحكم على الأسلوب بالصحة أو الفساد إلى الذوق، حتى يُجعل للذوق مدخلٌ في تقرير القواعد النحوية، وشاهدنا في هذا: أن اللغات تختلف في هذا الباب اختلافاً كثيراً.

فالعرب ـ مثلاً ـ لا يفصلون بين أداة التعريف والمعرَّف في حال، والألمان يوردون بين أداة التعريف والمعرَّف جملاً كثيرة، أفيصح للناشئ على لغة العرب أن يعد هذا الفصل في لغة الألمان خروجاً عن حد الفصاحة، ويدْعوهم ـ باسم التجديد ـ إلى أن يَدَعوه، ويَصلوا أداة التعريف بالمعرَّف لزاماً؟!.

وتتفق اللغتان العربية والألمانية في تعريف الاسم الذي يراد منه الجنس، وكثيراً ما يحذفونها في الألمانية حيث لا يصلح حذفها في العربية، فيقول العربي مثلاً: أحبُّ الشجر، وكذلك يتكلم الألماني بما يرادف هذا في لغته، إلا أنه قد يسقط في هذا المقام أداة التعريف، فيكون تعريب كلامه حرفياً:

«أحبُّ شـجراً»، وذلك ما لا يقوله العربي حين يقصد إلى أنه يحب جنس الشـجر، أفيصح لمن شـبَّ على لغة العرب أن يثور على لغة الألمان، ويرميها بالخلل في مثل هذا الاستعمال الذي ألفه فصحاؤهم، وأصبح معنى الجنس مفهوماً منه كما يفهم من استعمال الشجر مقروناً بأداة التعريف؟!.

هذا الاختلاف هو الذي يحتم علينا أن نرجع في تقرير قوانين اللغة من الوجهة النحوية إلى ما يجري عليه فصحاؤها، وحقيق علينا أن نتلقى كل ما جروا عليه في منظومهم ومنثورهم بالتسليم والقبول، ولا يضرّ شيئاً من أساليبهم أن ذوقاً لم يتقلَّب فيما تقلَّبت فيه أذواقهم، أو لبس صبغة لغة أخرى، أن يتنكـر له ويطيش في القول إلى أن يرميـه بالبعد عن مواقع الفصاحة.

وإذا كان مقياس الفصاحة عند أهل اللغة إنما يعتمد على استعمال الفصحاء، فكل ما يجيء في القرآن مما يرجع إلى قانون تأليف الألفاظ، ووضعِ كل مفرد موضعه اللائق به، لا نتردد في أنه استعمال عربي فصيح، ولا نرتاب في أنه وارد على وَفْق ما ينطق به فصحاء العرب من غير تجافٍ عنه، ولا تحرج منه، وحجتنا في هذا: أن آيات كثيرة تصف القرآن بأنه عربي؛ أي: أنزل بلغة العرب لفظاً وأسلوباً، قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[يوسف: ٢]، وقال تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[فصلت: ٣]، وقال تعالى: ﴿وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾[النحل: ١٠٣]، ولو جرى شيء من القرآن على ما يخالف قوانين اللغة، لما صح أن يقال فيه: إنه نزل بلسان عربي مبين، ولوجد خصوم الإسلام من فصحاء العرب الطريقَ إلى أن يطعنوا في الآيات النازلة على غير القوانين المركوزة في طبائعهم، ويرموها

بعدم الفصاحة، وشيء من هذا لم يقصه القرآن، ولا حملته إلينا رواية، وقد قصَّ علينا القرآن، وحملت إلينا الروايات كثيراً من مطاعنهم، والشبه التي كانت تلابس عقولهم.

فتسليمُ أن ليس في القرآن ما هو خارج عن قانون اللسان العربي ضربةُ لازِب، فإن تخيَّل أحد في جملة من القرآن أنها حائدة عن مناهج الفصاحة، فليس له إلا أن يوجه طعنه فيما لم يرتضه منها إلى أصل اللسان العربي، وينفي عن هذا الاستعمال إن شاء وصف الفصاحة، فيكون للكاتبين في تقويمه بيان غير هذا البيان.

وإذا أبدع القرآن فأعجز، فليس معنى هذا أنه خرج عن قوانين كلام العرب النحوية، وإنما هو الإبداع في تأليف المعاني وصوغ الكلم في الأساليب الحكيمة، وهي ـ مع هذا ـ لا تخرج عن رعاية تلك القوانين.





النقد

*** القاعدة النحوية في ضمائر الغائب:**

قال صاحب المحاضرة: «القاعدة النحوية: أن ضمير الغائب يجب أن يعود إلى مذكور يتقدمه لفظاً ورتبة، وأن يطابق هذا المذكور في التذكير والتأنيث، وفي الإفراد والتثنية والجمع، هذه القاعدة شاملة لا يقبل النحويون فيها استثناء، فإن عرض ما يوهم تأخر المرجع عن الضمير، تأوَّلوا، وتكلفوا لإثبات أن هذا التأخير اللفظي لا يستلزم تأخر الرتبة، وهم ـ على كل حال ـ لا يقبلون استثناء في قاعدة المطابقة بين الضمير ومرجعه».

لم يوجد في القواعد النحوية منذ نشأت إلى يوم انعقد مؤتمر المستشرقين قاعدة تقول: إن ضمير الغائب يجب أن يعود إلى مذكور لفظاً ورتبة، وإنما قال النحاة ـ كما قال ابن مالك في «التسهيل» ـ: الأصل تقديم مفسر ضمير الغائب.

ويعللون هذا الأصل بأن ضمير المتكلم والمخاطب تفسرهما المشاهدة، وضمير الغائب عارٍ عن هذا الوجه من التفسير، فكان الأصل تقديم معاده؛ ليعلم المراد بالضمير قبل ذكره، وأجمعوا بعد هذا على أن العمل على هذا الأصل غير واجب، وسوَّغوا أن يكون الضمير عائداً إلى متأخر في اللفظ متى كانت مرتبته في نظم الكلام متقدمة، فلم يقع بينهم اختلاف في صحة

المثل السائر: «في بيته يؤتى الحكم»، وما يضاهيه في احتوائه ضميراً يعود على متأخر في اللفظ، متقدّم في الرتبة؛ كما قال تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ﴾[طه: ٦٧].

وقال أرطاة بن سهية:

تمنَّتْ وتِلكُم من سفاهة رأيها　　　　لأهجوَها لما هجتني مُحارِبُ

فـ «الحكم» في المثَل، و«موسى» في الآية، و«محارب» في البيت قد وردت مفسرة لضمائر ذكرت قبلها، ولم يجد النحاة فيها أو في أمثالها ما يخالف قاعدة مطردة حتى يحتاجوا فيها إلى تكلف وتأويل، بل النحاة أنفسُهم قرروا قاعدة صحة عود الضمير على ما كان متأخراً في اللفظ، وأصلُ رتبته في نظم الكلام التقديم، وشواهد هذه القاعدة في القرآن وكلام العرب بالغة من الكثرة ما يمنع أن يحوم حولها خلاف، والذي جرى فيه الخلاف بينهم إنما هو الإتيان بالضمير مفسراً باسم يتأخر عنه لفظاً ورتبة، نحو: «زان علمُهُ محمداً»، فالجمهور يذهبون إلى فساد مثل هذا التركيب، ويذهب الأخفش، وابن جني، وابن مالك إلى صحته، ومن شواهدهم على هذا قول حسان:

ولو أن مجداً أخلدَ الدهر واحداً　　　　من الناس أبقى مجدُه الدهرَ مُطْعِما

فالحقيقة أن النحاة لا يوجبون عودَ الضمير على متقدم في اللفظ والرتبة، بل يجيزون عودَه على متأخر في اللفظ، وهو متقدم في الرتبة، كما يجيزون عوده على متقدمه في اللفظ، ورتبتُه التأخير؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ﴾[البقرة: ١٢٤]. فمن الخطأ المكشوف قول المحاضر: «القاعدة النحوية أن ضمير الغائب يجب أن يعود إلى مذكور يتقدمه لفظاً ورتبة».

وقول المحاضر: «هذه القاعدة شاملة لا يقبل النحويون فيها استثناء» حكمٌ لا يطابق الواقع؛ فقد عرفت أن المحاضر حرَّف القاعدة النحوية، ولم يأت بها على وجهها الصحيح، وما كان منهم إلا أن قالوا: «يمتنع عود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة»، والفرق واضح بين هذه العبارة، وبين أن يقال: يوجبون عود الضمير على مذكور يتقدمه لفظاً ورتبة.

ثم إن قاعدتهم الصحيحة ـ وهي أوسع نطاقاً من القاعدة المصنوعة في مؤتمر المستشرقين ـ يقبلون فيها الاستثناء، وقد استثنوا بالفعل أبواباً من الكلام نطق فيها العرب بضمائر ترجع إلى متأخر عنها لفظاً ورتبة، ولكثرة ما ورد من شواهدها أدخلها النحاة في «مقاييس اللغة»، ولم يمنعوا أحداً من أن يصوغ الكلام على طرائقها، وهذه الأبواب المستثناة يعرفها طلاب علوم العربية من قبل أن ينتقلوا إلى كتبها العالية، وإليها يشير ابن مالك في كتاب «التسهيل» بقوله: «ويتقدم غير مَنْوِيِّ التأخير إن جرَّ برُبَّ، أو رفع بنِعْمَ، أو شبهها، أو بأول المتنازعين، أو أبدل منه المفسر، أو جعل خبره، أو كان المسمى ضمير الشأن عند البصريين، أو ضميرَ المجهول عند الكوفيين».

فالنحاة يستثنون من القاعدة القائلة: «يمتنع عود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة» هذه الأبوابَ التي سردها ابن مالك، وهي مبسوطة في كتب النحو بشواهدها العربية وأمثلتها.

وما زعمه المحاضر من أنهم لا يقبلون استثناء في قاعدة المطابقة بين الضمير ومرجعه على كل حال، لا يستقيم مع إجازتهم إعادة الضمير على متأخر لفظاً ورتبة في باب «رُبَّ»، وتصريحهم بأنه يلتزم في هذا الضمير الإفراد والتذكير، وإن كان مفسره جمعاً أو مؤنثاً، ومن شواهدهم على هذا

قول الشاعر:

رُبَّـهُ فتيـةً دعـوت إلـى مـا ... يـورثُ المجـد دائبـاً فأجـابوا

*** زَعْمُ المحاضر أن في القرآن ضمائر خارجة عن القاعدة النحوية:**

قال المحاضر: «ولكن هذه القاعدة بجزأيها إن اطردت في الشعر والنثر، فهي لا تطرد في القرآن الكريم، ذلك أن في القرآن الكريم ضمائر لا تعود إلى مذكور يتقدمها لفظاً ورتبة، وفيه ضمائر يظهر أنها تعود إلى مذكور، ولكنها لا تطابقه تذكيراً وتأنيثاً ،أو إفراداً وتثنية وجمعاً».

قد أريناكم كيف أورد المحاضر القاعدة بعبارة غير صادقة، وفصلنا لكم القول في أنهم لم يوجبوا عود الضمير على متقدم لفظاً ورتبة، ولم يقولوا سوى أن الأصل في مرجع الضمير أن يكون متقدماً في نظم الجملة، وسوَّغوا بإجماع للمتكلم أن يخالف هذا الأصل، ويأتي بالضمير راجعاً إلى متأخر في اللفظ، متقدم في الرتبة متى شاء، ومنهم من أباح له أن يأتي به راجعاً إلى متأخر في اللفظ والرتبة على نحو ما مثلنا، ورأى أن الشواهد التي ظفر بها من كلام العرب كافية لأن تجعله باباً مفتوحاً في وجه كل من يأخذ لسانه بالعربية الفصحى.

وإذا استبان لكم أن القاعدة التي وضعها المحاضر في مؤتمر المستشرقين، وعزاها إلى علماء العربية لم يقلها أحد منهم، فلا ضرر في أن تطَّرد، أو لا تطَّرد، ونعترف للمحاضر بأنها لم تطَّرد، ولن تطَّرد في شعر ولا نثر، كما أنها لا تطَّرد في القرآن الكريم.

أما القاعدة الصادقة، وهي القائلة بامتناع عود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة، فهي ـ بعد رعاية ما استثني منها ـ مطردةٌ في القرآن الكريم حكماً مُسمَّطاً.

*** حصر هذه الضمائر في تسعة أنواع:**

النوع الأول، والثاني، والثالث:

تحدَّث المحاضر عن الضمائر التي يزعم أنها خارجة عن القاعدة النحوية، وحصرها في أنواع تسعة، فقال:

«**الأول**: الضمائر التي يراد بها الذين تعودوا حوار النبي ﷺ، ومجادلته، واستفتاءه في مكة والمدينة من المسلمين وغير المسلمين.

الثاني: الضمائر التي يراد بها القرآن.

الثالث: الضمائر التي يراد بها النبي نفسه»، ثم قال: «ويمكن التمثيل لهذه الأنواع الثلاثة بقوله تعالى في سورة هود: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ﴾[هود: ١٣]، فالواو راجعة إلى المشركين من أهل مكة، وهم لم يُذكروا، وفاعل افترى راجع إلى النبي، وهو لم يُذكر، ومفعوله راجع إلى القرآن، وهو لم يُذكر. ومن النوع الأول: كلُّ الآيات والجمل التي تبتدئ بقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ﴾[البقرة: ٢٢٠]، ومن الثاني قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾[القدر: ١]، ومن النوع الثالث قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ﴾[عبس: ١].

وضع المحاضر تلك القاعدة الهازلة، وعزاها إلى النحويين، ثم بنى عليها دعوى أن ضمائر الغيبة في القرآن ترد على خلاف القاعدة النحوية، وأخذ يسوق على هذه الدعوى من الآيات ما يخيل به إلى السامع أنها خارجة عن قانون علماء العربية، وإذا كنا على علم من الفرق بين وجوب عود الضمير على مذكور تقدم لفظاً ورتبة، وهو القاعدة التي يعزوها المحاضر إلى علماء النحو، وبين قولنا: «يمتنع عود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة، إلا ما استُثني»، وهو القاعدة النحوية الصحيحة، عرفنا أن هذه الآيات إنما هي خارجة عن

القاعدة المصنوعة في مؤتمر المستشرقين؛ حيث لم تعد فيها الضمائر على مذكور تقدم لفظاً ورتبة، وهي غير مخالفة للقاعدة الصحيحة؛ إذ لم يجئ فيها ضمير عائد على متأخر لفظاً ورتبة، وقصارى ما يقال فيها: إنها راجعة إلى ما استغني عن ذكره بما يدل عليه من قرائن في نفس اللفظ، أو أحوالٍ أخرى تحفُّ بمقام الخطاب، وهذا الوجه من استعمال ضمائر الغيبة قد قرره النحاة والبيانيون، ولم يروه منافياً لقاعدة من قواعدهم في حال.

فهذا ابن مالك يقول في كتاب «التسهيل»: «الأصل تقديم مفسر ضمير الغائب، ولا يكون غير الأقرب إلا بدليل، وهو إما مصرح به بلفظه، أو مستغنى عنه بحضور مدلوله حساً أو علماً، أو بذكر ما هو له جزءٌ، أو كلٌّ، أو نظير، أو مصاحب بوجه ما».

وهذا ابن الحاجب يقول في «الكافية»: «والمضمر ما وضع لمتكلم أو مخاطب أو غائب تقدم ذكره لفظاً أو معنى أو حكماً».

وهذا السكاكي يقول في كتاب «المفتاح» عند البحث عن الداعي إلى أن يكون المسند إليه ضمير غيبة: «أو كان المسند إليه في ذهن السامع».

وقال العلامة السيد في «شرحه» مبيناً حضور المسند إليه في ذهن السامع: «وحضوره فيه إما لكونه مذكوراً لفظاً، أو معنىً، إما لكونه في حكم المذكور لقرائن الأحوال، لفظيةً كانت أو معنوية».

وقال سعد الدين التفتزاني في «الشرح المطول»: «وقد يكون وضع المضمر موضع المظهر لاشتهاره ووضوح أمره؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾[القدر: ١]؛ أي: القرآن، أو لأنه بلغ من عظم شأنه إلى أن صار متعقل الأذهان؛ نحو: هو الحي الباقي، أو لادعاء أن الذهن لا يلتفت إلى

غيره؛ كقوله في المطلع:

زارت عليهـــــا للظـــــلام رُواق

وقد ساق النحاة من الآيات ومنظوم العرب ومنثورهم شواهد على أن ضمير الغيبة يصحُّ عوده على ما لم يتقدمه في اللفظ، وإنما حضر في ذهن السامع بقرائن الأحوال، لفظية كانت أو معنوية.

ومن هذه الشواهد: قول الشاعر:

ومـــا أَدري إذا يمَّمْـــتُ أَمـــراً أريـــدُ الخيـــرَ أَيُّهُمـــا يَلينـــي

فالشاعر لم يذكر إلا الخير، وأتى بضمير المثنى راجعاً إليه، وإلى الشر الذي يصاحبه في الخطور على الذهن غالباً.

ومنها: قول الشاعر:

وكل أنـاسٍ قـاربوا قَيْـدَ فَحْلِهـم ونحنُ خَلَعْنا قيـدَه فهـو سـاربُ

فمرجع الضمير في قوله: «قيده» لم يتقدم في اللفظ، وإنما علم من سياق الجملة قبله، والمراد: قيد فحلنا.

ومنها: قول الشاعر:

فإنـك والتـابين عـروة بعـد مـا دعـــاك وأيـــدينا إليـــه شـــوارعُ

فكالرجل الحاديْ وقد تلع الضحى وطَيْـــرُ المنايـــا فـــوقهنَّ أواقـــعُ

فالضمير في قوله: «فوقهن» يعود إلى الإبل المنبّه عليها لفظُ: «الحادي»؛ فإن الحادي يستدعي إبلاً محدودة، فأغنى ذلك عن ذكرها.

ومنها: قول أبي كبير الهذلي:

ولقد سريتُ على الظلام بمغشمٍ جَلْـدٍ مـن الفتيـان غيـر مثقَّـلِ

ممن حَمَلْنَ به وهنَّ عواقدٌ ... حَبْلَ النطاقِ فشبَّ غيرَ مهبَّلِ

فالضمير في قوله: «حملن» عائد إلى النساء، ولم يجر لهنَّ ذكر، ولكن المراد مفهوم من لفظ: «حمل»، وما وقع فيه من سياق الكلام.

ومنها: قول لبيد:

حتى إذا ألقت يداً في كافرٍ ... وأجَنَّ عوراتِ الثغورِ ظلامُها

فإنه أراد: حتى إذا ألقت الشمس يداً في الليل إذ غربت، ولم يجر للشمس ذكرٌ في شعره.

ومنها: قول العباس بن عبد المطلب:

مِنْ قَبْلِها طبت في الظلال وفي ... مستودعٍ حيث يخصف الورقُ

فإنه يريد: من قبل الأرض؛ أي: قبل وجودك فيها، ولم يجر ذكرٌ للأرض في كلامه.

النوع الرابع:

قال المحاضر: «الرابع: الضمائر التي تعود إلى الأفعال، وذلك حين يأمر الله بأمر أو ينهى عن شيء، ثم يريد بعد ذلك تحسين ما أمر به، أو تقبيح ما نهى عنه، أو تأكيد الأمر والنهي، ومثال ذلك قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾[البقرة: ١٤٩]، وقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[المائدة: ٨]، وقوله تعالى في سورة الأنفال بعد أن بين أحكام الموالاة بين المسلمين والكافرين: ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾[الأنفال: ٧٣]، والنحويون يرجعون هذه الضمائر عادة إلى مصدر متصيد ـ كما يقولون ـ من الكلام السابق».

يريد المحاضر أن يضع في أذهان المستمعين إليه أن الضمائر في هذه الآيات واردة على خلاف القاعدة النحوية، وهي إنما تخالف المقالة التي زوَّرها عليهم في مؤتمر المستشرقين، وقد استبان لكم أن تلك المقالة لا يعرفها النحاة، والضمائر في هذه الآيات جاءت مطابقة لاستعمال عربي صحيح، وهو ما قرره النحاة من أن مرجع الضمير قد يكون جزءاً من مدلول كلمة تقدمته، وساقوا على هذه القاعدة شواهد من كلام العرب، وأخرى من القرآن الكريم.

ومن هذه الشواهد: قولهم: «من كذب، كان شرّاً له»، ففي «كان» الضمير يعود إلى الكذب الذي هو جزء من مدلول كذب.

ومنها: قول الشاعر:

إذا زُجِـرَ الـسفيهُ جـرى إليـه ... وخـالف والـسفيهُ إلـى خـلافِ

فالضمير في «جرى» عائد إلى السَّفَه المفهوم من لفظ: السفيه.

ومنها: قول القطامي:

همُ الملوك وأبنـاءُ الملـوكِ لهـم ... والآخِـذونَ بـه والـسّاقَةُ الأُوَلُ

فالضمير في قوله «به» عائد إلى الملك المستغنى عنه بذكر ما يحضره في ذهن السامع، وهو لفظ الملوك.

وعلى هذا النحو من الخطاب جاء قول الشاعر:

ومَـنْ يـكُ باديـاً ويَكُـنْ أخـاه ... أنـا الـضحَّاكُ ينتـسج الـشمالا

فإن الضمير في قوله: «أخاه» عائد إلى البدو الذي هو ضد الحَضَر، وهو لم يذكر في النظم، إنما دل عليه قوله «بادياً».

ومن الآيات التي أوردوها مستشهدين بها على صحة هذا الاستعمال: قوله تعالى: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾[المائدة: ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبۡخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ هُوَ خَيۡرٗا لَّهُمۖ﴾[آل عمران: ١٨٠]، فالضمير في قوله: ﴿هُوَ خَيۡرٗا لَّهُمۖ﴾ راجع إلى البخل المستغنى عن ذكره بقوله تعالى: ﴿يَبۡخَلُونَ﴾.

فالنحاة يقررون صحة استعمال الضمير راجعاً إلى المصدر الذي يدل عليه فعل، أو وصف متقدم، ويسوقون الآيات والأبيات شواهدَ على ما يقرونه، لا أنهم قرروا وجوب عود الضمير على مذكور يتقدم لفظاً ورتبة، ولما اعترضتهم هذه الآيات وما يجري مجراها من الشعر، أخذوا يتأولون ويتصيدون.

النوع الخامس:

قال المحاضر: «الخامس: الضمائر المبهمة، وهذه الضمائر قسمان:

أحدهما: يعود إلى متقدم، ولكنه لا يطابقه؛ كقوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا﴾[النساء: ٤]، فالهاء في ﴿مِّنۡهُ﴾ ظاهرة في الرجوع إلى الصدقات، ولكنها لا تطابق الصدقات في الجنس، ولا في العدد، ولهذا قال الزمخشري في «الكشاف»: إن هذه الهاء بمعنى اسم الإشارة؛ كأنه قال: فإن طبن لكم عن شيء من ذلك نفساً.

القسم الثاني: ضمائر لا ترجع إلى متقدم، ولكن يفسرها متأخر لفظاً ورتبة؛ كقوله تعالى: ﴿إِنۡ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا﴾[الأنعام: ٢٩].

ذكرنا في التمهيد: أن بلغاء العرب لا يجمدون على رعاية الألفاظ، بل يوجهون عنايتهم الكبرى إلى نقش صور المعاني في أذهان المخاطبين،

فتراهم ينسجون الكلام على رعاية ما سبق من الألفاظ في أغلب أحوالهم، وقد يذهبون فيه إلى ما يطابق المعنى، غيرَ مبالين بالألفاظ حيث لا يتوقف حسنُ صياغة المعنى على التزام رعايتها، فإذا دلوا على المعنى بلفظ، لم يجدوا حرجاً في أن يتحدثوا عنه كأنه ذكر بلفظ آخر مألوف الاستعمال عند تأدية هذا المعنى الذي صيغ من أجله الخطاب. وهذا مذهب من مذاهب البيان فسيح، بسطه ابن جنّي في كتاب «الخصائص» تحت عنوان: (فصل في الحمل على المعنى)، وقال: قد ورد في القرآن وفصيح الكلام منثوراً ومنظوماً. وقال بعد هذا: والحمل على المعنى في هذه اللغة واسع جداً، ومن صوره: تصويرُ الجماعة في صورة الواحد، ومن شواهد هذا التصوير قول العرب: «هو أحسن الفتيان وأجمله»، أفردوا الضمير مع أن مرجعه فيما يظهر جماعةٌ؛ لأن هذا الموضع يكثر فيه استعمال الواحد، ومن شواهده: قول ذي الرمة:

وميَّـةُ أحسنُ الثَقلين وجهاً ... وسالفةً وأحسنُه قَذالا

فترك رعاية اللفظ المنطوق به، وبنى كلامه على لفظ آخر مما يؤلف في هذا المكان، فأفرد الضمير كأنه قال: أحسن مخلوق.

وفي الحديث النبوي: «خيرُ نساء ركبنَ الإبلَ خيارُ نساءِ قريشٍ، أحناهُ على ولد في صِغَره، وأرعاه على زوجٍ في ذاتِ يدِهِ»، فقد أتى بالضمير في قوله: «أحناه، وأرعاه» مفرداً؛ ذهاباً إلى المعنى؛ فإن قوله: «خير نساء» في معنى خير مَن وُجد، أو خُلق.

قال ابن الأثير: ومنه قولهم: «أحسن الناس خلقاً، وأحسنه وجهاً»، وهو كثير من أفصح الكلام.

ومن هنا نعلم ـ بوجه مجمل ـ: أن القرآن إذا استعمل لفظ الجمع للدلالة على معنى، وأتى في حديثه عن هذا المعنى بالضمير مفرداً، فإنما سلك منهجاً يألفه فصحاء العرب، ولا يجدون في نفوسهم حرجاً من أن يلفظوا به، ولا في آذانهم نفوراً من أن يستمعوا إليه.

وعلى هذا تأويل قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا﴾[النساء: ٤]، فإن المعنى الذي أريد بالصدُقات، قابل لأن يستعمل له لفظ غير جمع، وهو الصداق، أو ما أصدق، فيكون الضمير في قوله: «منه» عائداً على معنى الصدقات باعتبار اسم آخر شأنه أن يستعمل للدلالة عليه، حتى كأنه قيل: وآتوا النساء صدُقاتهن، أو ما أصدقتموهن.

ولا يغيب عنّا أن مراعاة الألفاظ المعبر بها عن المعنى أولاً، ثم الإتيان بضمائر الغيبة على وفقها، هو الذي يجري عليه العرب في أكثر مخاطباتهم، وهو الذي يتتابعون عليه الواحد بعد الآخر، وذلك ما أخذ علماء العربية أن يجعلوا مطابقة الضمير لمرجعه قاعدة متبعة، ونعلم ـ مع هذا ـ: أن استعمال ضمير الغيبة منظوراً فيه إلى المعنى، كأنه عبَّر عنه بلفظ آخر يطابقه الضمير، هو مسلك عربي فصيح، وإن لم يبلغ مبلغ الوجه الأول في شيوعه بينهم، ودورانِه على ألسنة عامتهم، وقلةِ ظهور هذا الاستعمال في خطب البلغاء وقصائدهم، ثم قلةُ استباق ألسنة الجمهور إليه في مخاطباتهم لا يخدش في فصاحته، بل لا ينزل به عن مكانة الوجه الشائع، وإنما هو وجه ينتحيه الفصحاء في مقامات لا يجدون في انتحائه ما يخلّ بصورة المعنى، ولا يبطئ بذهن المخاطب عن أن يدرك المراد كما يدركه عندما يؤتى بالضمير مطابقاً للفظ المنطوق به في نظم الكلام، وهو جدير بأن لا يكثر في مخاطبات العامة، وأن

لا تسبق إليه ألسنتهم؛ لأنه لا يأخذ مأخذه في كل مقام، ولا يجري معه الذهن إلى الغرض أينما وقع، بل يحتاج إلى قوة من البلاغة يلاحظ فيه كيف يكون إرجاع الضمير إلى المعنى باعتبار اسم غير مذكور، وإرجاعه إليه باعتبار اللفظ المذكور على سواء.

وسنبحث الوجه الذي حكاه المحاضر عن الزمخشري في صحيفة آتية، ونعرض عليك في تأويل هذه الآية وجهاً آخر نراه قريباً، ولا تراه ـ إن شاء الله ـ بعيداً.

وأما آية: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا﴾[المؤمنون: ٣٧] التي أوردها المحاضر مثلاً لما ورد في القرآن من الضمائر المفسرة بمتأخر عنها لفظاً ورتبة، فأسلوبها عربي شائع مألوف، وقد قدمنا لك أن النحاة عندنا يقررون قاعدة امتناع عود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة يستثنون منها أبواباً، ومن هذه الأبواب ما صيغت فيه هذه الآية، وهو أن يؤتى بالضمير أولاً، ثم يخبر عنه بما يفسره، ويحتجون على هذا بأقوال العرب، وبهذه الآية نفسها، ومن شواهدهم عليه: «هي النفس تحمل ما حملت»، وقولهم: «هي العرب تقول ما شاءت».

النوع السادس:

قال المحاضر: «السادس: الضمائر التي تقع في آيات التشريع؛ كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾[البقرة: ٢٢٩]، فالألف في: ﴿يَخَافَا﴾ راجعة إلى الزوجين اللذين لم يُذكرا، وأوضحُ مثال لهذا النوع آيةُ المواريث في سورة النساء، فالضمائر التي تعود فيها إلى غير

المذكور كثيرة».

الضمير في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَخَافَآ﴾ يعود إلى الزوجين المستغنى عن ذكرهما بحضورهما في أذهان المخاطبين من الحديث عن الطلاق المعبر عنه بقوله: ﴿أَوْ تَسْرِيحُۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾، والبقاء على الزواج المعبر عنه بقوله: ﴿فَإِمْسَاكُۢ بِمَعْرُوفٍ﴾، والصداق المذكور في قوله: ﴿مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾، بل من الخطاب في قوله: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا﴾[البقرة: ٢٢٩].

وقد بسطنا لك البحث في أن إعادة الضمير على ما يُستغنى عن ذكره بما يسبقه من القول قاعدة عربية قائمة بنفسها، ولا تصطدم مع أي قاعدة، ما عدا القاعدة التي صنعها المحاضر في مؤتمر المستشرقين، وأضافها إلى النحاة وهم لا يعلمون.

وعلى نحو آية: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ﴾[البقرة: ٢٢٩] وردت الضمائر في آية المواريث، ولا شيء منها إلا وهو راجع إلى ما استُغنى عن ذكره بما ينبه على مكانه، ويلوِّح إليه.

النوع السابع:

قال المحاضر: «السابع: الضمائر التي يفهم مرجعها من النص؛ كقوله تعالى في سورة النحل: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِظُلْمِهِم مَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِن دَآبَّةٍ﴾[النحل: ٦١]، فالهاء راجعة إلى الأرض التي لم تذكر، وقوله تعالى لإبليس: ﴿فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾[الحجر: ٣٤]، فالهاء راجعة إلى الجنة التي لم تذكر».

يريد المحاضر أن يلقي في آذان المستمعين إليه: أن هذه واردة على خلاف تلك القاعدة التي ألصقها بالنحاة، وصوَّرها بقوله: يجب عودُ الضمير

على مذكور يتقدمه لفظاً ورتبة، والحقيقة أن النحاة قرروا قاعدة تجري عليها هذه الآيات بسهولة ورفق، وهي صحة عود الضمير الغائب على ما يحضر في ذهن المخاطب من مساق الكلام، وقد ذكر هذه القاعدة ابن مالك وغيره، وسقنا إليك من شواهدها ما لا يسعك إلا أن تتلقاه بإصغاء وقبول.

النوع الثامن:

قال المحاضر: «الثامن: الضمائر التي تعود إلى «من» دون أن تطابقها جنساً أو عدداً، والنحويون يقولون: إن الضمير يرجع إلى «من» باعتبار لفظها، فيفرد ويذكر، وباعتبار معناها، فيطابق هذا المعنى جنساً وعدداً، ولكن رجوع الضمائر إلى الألفاظ مرة، وإلى المعاني مرة أخرى، لا معنى له، فأنت لا تقول: حمزة أقبلت؛ مراعاة لتأنيث اللفظ، وإنما تقول: حمزة أقبل؛ مراعاة لتذكير المعنى، ولو جاز إرجاع الضمائر إلى الألفاظ مرة، وإلى المعاني مرة أخرى، لأصبحت اللغة والنحو ضرباً من اللعب».

الألفاظ التي تستعمل للدلالة على العقلاء ثلاثة أنواع:

أحدها: لفظ يراد به شخص معين؛ كالأعلام، والضمير الذي يكنَّى به عن فرد معين لا يكون إلا كمرجعه مفرداً.

ثانيها: لفظ يرد في صيغة جمع التكسير، أو أحد جمعي السلامة، والضمير العائد إلى معاني هذه الجموع شأنه أن يكون كمرجعه جمعاً مطابقاً، ويلحق بهذا القسم نحو: الذين، واللاتي.

ثالثها: ألفاظ تقال على المفرد مرة، وعلى الجمع مرة أخرى؛ نحو: «مَنْ» الموصولة، ولفظ «منْ» إن أريد به شخص واحد معين، فالضمير الراجع إليه لا يكون إلا مفرداً، أما إذا لم يرد منه شخص واحد، بل أريد منه جماعة،

فهذا ما نطق العرب بالضمير الراجع إليه مفرداً تارة، وجمعاً مرة أخرى، وهذا شأنهم معها فيما إذا أريد منها جنس من يتحقق فيه معنى صلتها.

ومن شواهد عود الضمير عليها مفرداً، وقد أريد منها جماعة: قول بعض شعراء الحماسة:

وإني لمِمَّنْ يَبْسُطُ الكَفَّ بالنّدى ... إذا شَنَجت كفُّ البَخيل وساعدُه

فـ «مَنْ» هنا مستعملة في جمع، وأعيد عليها الضمير مفرداً.

ومن شواهد عود الضمير عليها جمعاً: قول قبيصة بن النصراني أحد شعراء الحماسة:

أُحدِّث من لاقيتُ يوماً بلاءه ... وهم يحسبون أنني غيرُ صادقِ

فالضمائر العائدة على «مَنْ» المستعملة في جمع تُفرد في حال، وتُجمع في أخرى، وهذا أمر واقع في كلام العرب، غيرُ مختص بضمائر الغيبة في القرآن، بل الواقع أن هذا الحكم لا يختص بـ «من» الموصولة، ولكنه يتعداها إلى أسماء كثيرة يستعملها العرب لتدل على أفراد متعددة، ويعيدون عليها الضمير إن شاؤوا جمعاً، وإن شاؤوا مفرداً، ومثال هذا لفظ «الجمع» نفسه؛ فإنهم يتحدثون عنه حديثهم عن الجموع مرة، كما قال أحد شعراء الحماسة:

وجَمْعُ بني قرّان فاعرض عليهمُ ... فإنْ يقبلوا هاتا التي نحن نؤبسُ

ويجرونه مجرى المفرد أخرى كما قال آخر منهم:

قد صبَّحتْ معنٌ بجمع ذي لَجَبْ ... قيساً وعِبْدَانَهُمُ بالْمُنْتَهَبْ

وجد في اللغة هذا النوع من الكلم الذي يطلق على أفراد متعددة،

وللمتكلم الخيار في أن يذهب فيه مذهب الحديث عن المفرد، أو مذهب الحديث عن الجماعة، ولم يبق للنحاة من عمل سوى أن يفرقوا بين الحالين، فقالوا في حال إعادة الضمير عليه جمعاً: إنه محمول على المعنى، وفي حال إعادته عليه مفرداً: هو محمول على اللفظ.

ونحن نفهم من هذا: أن المتكلم ينظر أحياناً إلى معنى «مَنْ» التي يراد بها جماعة، فيجده ذا أفراد متعددة، فيعيد عليها ضمير الجمع، وينظر أحياناً إلى لفظ «مَن»، فيجده خالياً من علامة الجمع المقتضية لأن يكون الضمير العائد إليها جمعاً، فيفرد الضمير؛ رعاية للفظها، ولا يعنون بهذا أن الضمير؛ يعود إلى اللفظ من حيث هو حروف، فإن الضمائر إنما يكنّى بها عما يتحدث عنه، وهو المعاني، بل هو عائد إليه من حيث دلالته على المعنى المراد منه، وإنما اعتبروا اللفظ في حال إفراد الضمير، مع أن الضمائر لا تعود على الألفاظ من حيث إنها حروف؛ نظراً إلى أن اللفظ بخلوِّه من علامة الجمع ساعد على أن يجيء الضمير مفرداً، وإذا وقفنا عند هذا الحد، قلنا: إن العرب يحافظون على المطابقة بين الضمير ومرجعه، والنحاة يشترطون هذه المطابقة كما حافظ عليها العرب، غير أن هذه المطابقة إما أن يراعى فيها المعنى الذي يكنى عنه بالضمير، وإما أن يراعى فيها حال اللفظ الذي عبر به عن المعنى أولاً.

ومما نراه قريباً أن يقول باحث: إن المتكلم حين يفرد الضمير العائد إلى الألفاظ المستعملة في الجمع إنما ينظر إلى المعنى في صورة تقبل هذا الضمير، وهو أن يلاحظ الأفراد المتعددة من حيث اجتماعُها وانضمامُ بعضها إلى بعض، حتى كأنها وهي في سلك المعنى الجامع بينها شيء واحد،

وإنما تستقيم هذه الملاحظة مع الألفاظ الخالية من علامات الجمع، إذ هذه العلامات تمنع من أن تلاحظ هذه الأفراد في صورة شيء واحد.

ومجمل القول: أن الألفاظ التي يراد منها جماعة؛ كـ «مَن»، وجَمْع، وفريق، لا يجد العرب حرجاً في أن يعيدوا عليها ضمائر الجمع؛ نظراً إلى ما دلَّت عليه من الأفراد المتعددة، أو يعيدوا عليها الضمائر مفردة؛ نظراً إلى أن اللفظ لا يتجافى عن هذه الضمائر، وقابل لأن يلاحظ معه مجموع الأفراد في هيئة ما تقع عليه نظرة واحدة، ومراعاةُ اللفظ والمعنى في تركيب واحد كما يجيء في بعض الأبيات طريقةٌ عربية مألوفة، ومن شواهدها:

لستُ ممَّنْ يَكِعُّ أو يستكينو ... ن إذا كافحته خيلُ الأعادي

فقد أعاد الضمير على «من» في قوله: «يكع» مفرداً، وأعاده عليها ضميرَ جمع في قوله: «يستكينون».

*** الضمير العائد على «الذي»:**

قال المحاضر: «وأكثر من هذا أن عدم المطابقة ليس مقصوراً على «مَنْ»، بل يتجاوزها إلى «الذي»، مع أن «الذي» مفرد قطعاً، فلا يصح أن يرجع الضمير إلى لفظه مرة، وإلى معناه مرة أخرى، فمن ذلك قوله تعالى في سورة الزمر: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾[الزمر: ٣٣]، وقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿كَالَّذِي يُنفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا﴾[البقرة: ٢٦٤].

قد يراد من نحو «الذي» شخص معين، وهو في هذا الحال لا يعود عليه الضمير إلا مفرداً، وقد يراد منه الجنس؛ ليتناول الحكمُ به كلَّ فرد يتحقق فيه

معنى الصلة، وهذا ما يذهب العرب في الحديث عنه إلى إفراد الضمير مرة، وجمعه مرة أخرى، وإذا أتوا بضمير الجمع، فلأن «الذي» يتناول بوساطة دلالته على الجنس أفراداً متعددة، فتحصل المطابقة بين الضمير ومرجعه من جهة المعنى، فالإخبار عن «الذي» بما يشار به إلى الجمع في آية: ﴿ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ ﴾[الزمر: ٣٣]، وعود ضمير الجمع على «الذي» في آية: ﴿كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ﴾[البقرة: ٢٦٤] إنما هو قائم على رعاية أن «الذي» مستعمل في جنس من يتحقق فيه معنى الصلة، والجنس ذو أفراد لا تحصى.

* **الضمير العائد على المعرف بأل الجنسية:**

قال المحاضر: «بل لا يقتصر عدم المطابقة على «من»، و«الذي»، وإنما يتجاوزهما إلى أسماء مظهرة، منها العام، ومنها الخاص.

فمن الأول: قوله تعالى في سورة الأحقاف: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا﴾ إلى قوله: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُواْ ﴾[الأحقاف: ١٦].

ومن الثاني: قوله تعالى في سورة طه: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٢٤﴾ قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى ﴿٢٦﴾ وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُواْ قَوْلِى﴾[طه: ٢٤ ـ ٢٨]».

أما الآية الأولى، فإن الإنسان مراد منه الجنس، والجنس يتناول أفراداً كثيرة، فصحَّ من هذا الوجه أن يشار إليه بما يشار به إلى الجمع، ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ ﴾[الأحقاف: ١٧] إلى قوله: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْقَوْلُ ﴾[الأحقاف: ١٨]، وقد أشار صاحب «الكشاف» إلى وجه الإخبار بـ «أولئك» عن قوله: ﴿ وَٱلَّذِى قَالَ ﴾، فقال: المراد بالذي قال: الجنسُ القائلُ ذلك، ولذلك وقع الخبر مجموعاً.

وأما آية: ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي﴾[طه: ٢٧]، فمرجع الضمير فرعونُ وملؤه الذين شأنهم أن يحضروا في علم السامع متى ذُكر فرعون، إذ رئيس القوم كفرعون لا تقع صورته في الذهن غالباً إلا مصحوبة بما يحف به من رجال، وقد بسطنا لك القول في أن الإتيان بضمير الغيبة لا يتوقف على أن يكون مرجعه مذكوراً لفظاً، بل يكفي فيه أن يحضر في ذهن السامع، ولو من غير طريق الألفاظ الموضوعة للدلالة عليه.

*** رأي المحاضر في الضمائر غير المطابقة:**

قال المحاضر: «فعدم المطابقة إذن ليس من خصائص الضمير، ولا هو من خصائص الأسماء الموصولة، وإنما هو أسلوب من أساليب القرآن، إذا أمكن ضبطه وتحديده، فقد أمكن حل مسألة الضمائر غير المطابقة، أو التي لا مرجع لها، ويتلخص هذا الأسلوب في أن القرآن يستعمل أحياناً أسماء عامة أو خاصة، وهو يريد أن هذه الأسماء تدل على أصحابها أولاً، وتمثل جماعات أخرى ثانياً؛ أي: أن هؤلاء الأشخاص ممتازون، لهم من المكانة في حياتهم الاجتماعية ما يجعلهم عنواناً لقومهم».

قال المحاضر هـذا، وأراد تطبيقـه على الآيـة الأولـى: ﴿وَوَصَّيۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ﴾[الأحقاف: ١٥]؛ بناء على أنها نزلت في أبي بكر الصديق، وعلى الآية الثانية: ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي﴾[طه: ٢٧] زاعماً أن فرعون يمثل المصريين!.

قد أريناك أن ليس في القرآن ضمير لا يطابق مرجعه، وأن مرجع الضمير قد يكون مذكوراً، وقد يستغنى عن ذكره بما يدل عليه من قرينة لفظية، أو غير لفظية، والآية من هذا القبيل، ولا يشترط في مطابقة ضمير الجمع لمرجعه المذكور قبله أن يكون لفظه جمعاً، بل يكفي فيه أن يكون مدلوله الجنس،

وهو يتناول أفراداً كثيرة، والآية الأولى واردة على هذا السبيل، ونزولها في أبي بكر الصديق لا يمنع من إرادة جنس الإنسان المتصف بالمعنى المحكي عنه، فيتناول أبا بكر، وسائرَ من يتحقق فيه ذلك المعنى.

*** عدم اكتفائه بهذا الرأي في دفع مشكلة عدم المطابقة:**

قال المحاضر: «هذا الحل واضح في نفسه، وهو مفهوم من النحو المنطقي الصرف، ولكنه لا يزيل المشكلة؛ لأن مسألة المطابقة بين الضمير وبين مرجعه المذكور لا تزال قائمة».

ليس في الآيات إشكال ما دام العرب ينطقون بالضمير من غير أن يذكر مرجعه في نظم الكلام، وما دام علماء العربية يصرحون بجواز هذا الاستعمال، ويسوقون عليه الشواهد الكثيرة، وليس في الآيات إشكال ما دام العرب يجرون الكلمات التي تدل على معانٍ عامة، ولم يكن في لفظها علامة جمع مجرى ما يجيء في صيغة جمع تكسير، أو جمع سلامة، فيعيدون عليها ما شاؤوا من ضمائر الجمع، أو ضمائر الإفراد، وما دام علماء العربية يذهبون في هذا الاستعمال إلى أنه عربي مبين، ولا يرونه ناقضاً لشيء من قواعدهم، وآفةُ المحاضر في هذا كله إنما جاءت من ناحية تلك القاعدة التي اصطنعها بلسانه، ورماها على النحاة، وكتبُهم تنادي ببراءتهم منها.

*** زَعْمه أن القرآن يستعمل ضمير الغيبة اسم إشارة:**

قال المحاضر: «إنه يرى أن القرآن نفسه يحل هذه المشكلة حلاً لا شك فيه، ذلك أن هذه الآيات التي لم تتحقق فيها المطابقة، والتي تبلغ نحو المئة، قد ورد فيها اسم الإشارة سبعاً وأربعين مرة، وورد فيها الضمير ثلاثاً وأربعين مرة. وإذن، فالقرآن يستعمل في هذه الآيات الضميرَ واسم

الإشارة على السواء، وإذن، فالضمير في هذه الآيات بمعنى اسم الإشارة. ونحن نعلم أن اسم الإشارة لا يلزم أن يرجع إلى مذكور يتقدمه لفظاً ورتبة، وإنما يجب أن يرجع إلى المشار إليه، وإن لم يطابقه عدداً وجنساً، سواء ذكر هذا المشار، أو لم يذكر».

وقال: «إنه يرى أن هذه القاعدة يجب أن تطبق على كل الضمائر التي لا مرجع لها، أو التي لا تطابق مرجعها؛ بحيث تؤخذ هذه الضمائر على أنها أسماء إشارات».

لا مشكلة فيطلب حلها؛ ذلك لأن الآيات التي أوردها المحاضر استوفت مراجعها، وتحققت فيها المطابقة على الوجه الكافي في نظر البلغاء، ودعوى أن الضمائر في هذه الآيات مستعملة بمعنى اسم الإشارة، من الخواطر التي لا داعي إليها، وإنما يحتاج إليها من يتوهم أن القاعدة النحوية توجب أن يكون مرجع الضمير مذكوراً يتقدم في اللفظ والرتبة، ويتوهم أن المطابقة بين ضمائر الجمع ومراجعها لا تتحقق إلا أن يكون المرجع من صيغ الجموع، وشيءٌ من هذا لم يلتزمه العرب، ولم يجعله واضعو اللغة حكماً مسمطاً.

يقول المحاضر: «ونحن نعلم أن اسم الإشارة لا يلزم أن يرجع إلى مذكور يتقدمه لفظاً ورتبة».

وهذا القول من نوع ما يُرمى به على غير روية، والحقيقة أن اسم الإشارة قد يشار به إلى محسوس حاضر، وهذا يستغني بالإشارة الحسية عن أن يتقدمه في الكلام ما يشار إليه، أما إذا أشير به إلى أمر معقول، أو شخص غائب عن حضرة الخطاب، فهذا حكمه حكم ضمير الغائب في احتياجه

إلى مرجع يفسره.

قال الرضي في «شرح الكافية»: واسم الإشارة لما كان موضوعاً للمشار إليه إشارة حسية، فاستعماله فيما لا يدرك بالإشارة الحسية؛ كالشخص البعيد، والمعاني مجاز، وذلك يجعل الإشارة العقلية كالحسية، واسم الإشارة حينئذٍ يحتاج إلى مذكور قبله، فيكون كضمير راجع إلى متقدم. وقد نقل العلامة السيد كلام الرضي هذا في «حواشي الشرح المطول» حكماً مسلماً.

وهذا أمر معقول بالبداهة لو كان المحاضر ممن رزقوا التؤدة في البحث، فلو قال قائل: لقيت بالأمس ذلك، مشيراً إلى شخص غير حاضر، ولم يجر في الكلام ما يدل عليه، لما أتى بشيء من الفائدة، ولما عده السامعون إلا هاذياً.

وأكثر الآيات التي أوردها المحاضر إنما كُنِّي بضمائرها عن معان معقولة؛ كآية: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾[المائدة: ٨]، أو أشخاص غائبين عن حضرة الخطاب؛ كآية: ﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةً مِّن لِّسَانِي ٢٧ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي﴾[طه: ٢٧ ـ ٢٨]، فلا مفر للمحاضر إذاً من أن يبتغي لهذه الضمائر مشاراً إليه قد تقدم ذكره، إلا أن يدعي أن هذا النوع الجديد من أسماء الإشارة لا يدخل تحت سلطان قاعدة قديمة، وما هذا الادعاء من صاحب هذه المحاضرة ببعيد.

وإذا قال المحاضر: أكتفي في اسم الإشارة بما يدل على المشار إليه، ولو من غير صريح الكلام.

قلنا: قد اكتفى علماء العربية في مرجع الضمير بمثل هذه الدلالة، فيكون الخلاف بينك وبينهم في أنهم يسمون الواو في نحو قوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ﴾[الأعراف: ١٨٦]: ضميراً، وأنت تسميه: اسم إشارة،

وتكون رحلتك إلى مؤتمر المستشرقين لم تثمر سوى أنك جئت إلى نوع من الضمير، وقلت: إني وضعت له اسماً جديداً لم يسمه به علماء اللغة العربية في القديم.

قال المحاضر: «فالضمير إذن في هذه الأنواع الثمانية مستعمل على أنه اسم إشارة. وقد أحس القدماء أنفسهم هذا، فقاله الزمخشري في «الكشاف» ـ كما قدمنا ـ، ورووا أن رُؤبة لما سُئل عن الضمير في قوله:

كأنَّــهُ فــي الجِلْــدِ تَوْلِيــعُ البَهَــقْ

أجاب: «أردت: كأن ذاك».

ذكر صاحب «الكشاف» لإفراد الضمير في آية: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ﴾ [النساء: ٤] وجهين:

أحدهما: ما أوردناه فيما سلف من أن يكون الضمير راجعاً إلى الصداق الذي يجده السامع في ذهنه عند ذكر الصدُقات؛ لأنه في معنى: وآتوا كل واحدة من النساء صداقها.

وثانيهما: أن يكون الضمير «جارياً مجرى اسم الإشارة، كأنه قيل عن شيء من ذلك»، ومعنى هذا ـ فيما يظهر ـ أن الضمير في قوله: «منه»، وهو مفرد، كنَّى به عن الصدُقات، وهو جمع، أجراه له مجرى اسم الإشارة المفرد؛ فإنه قد يشار به إلى الاثنين؛ نحو قوله تعالى: ﴿لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: ٦٨]، وقد يشار به إلى الجمع؛ كقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]. فالذي يؤخذ من عبارة الزمخشري: أن ضمير المفرد كني به عن جمع؛ إلحاقاً له باسم الإشارة في أنه قد يشار به إلى جمع، فالإجراء يرجع إلى هذا الوجه، وهو استعمال المفرد

للجمع، وهو مستقيم، ولو مع بقاء الضمير بحالة كناية عن شيء تقدَّمه.

فصاحب «الكشاف» لا يريد من قوله: أجري مجرى الإشارة: أنه نقل عن معناه الذي هو مجرد الكناية عن شيء يفسره إلى معنى اسم الإشارة، وإنما يريد: أن هذا الضمير أعطي حكم اسم الإشارة الذي هو استعماله للجميع، وإعطاء الكلمة حكم الأخرى لا يتوقف على أن توافقها في المعنى، بل يكفي فيه أن يكون بين الكلمتين مشابهة في بعض الوجوه، والمشابهة بين الضمير واسـم الإشـارة في: الإبهام، واحتياج كل منهما في استعماله إلى ما يوضح المراد منه.

ويدلك على أن الزمخشري إنما يريد بإجراء الضمير مجرى اسم الإشارة إعطاءَه حكمَه فقط، ولا يقصد إلى أن يكون الضمير بمعنى اسم الإشارة، أو اسم إشارة: أنه بعد أن استشكل الإشارة بالمفرد المذكور في قوله تعالى: ﴿عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾[البقرة: ٦٨] إلى مؤنثين، وهما بِكر وفارِض، وذهب إلى دفع الاسـتشكال إلى أن المشـار إليه في تأويـل (ما ذكر)، أو (ما تقدم)، قال: وقد يجري الضمير مجرى اسم الإشارة في هذا.

ورؤبة لا يقصد بقوله: «أردت كأن ذاك»: أنه استعمل الضمير اسم إشارة، وإنما يقصد: أنه أعاد ضمير المفرد على الخطوط؛ إجراء له مجرى اسم الإشارة في استعماله لمتعدد، وغير خفي أن اسم الإشارة في هذا الموضع لا يختلف عن الضمير إلا بحكم عدم المطابقة، فقوله: «أردت كأن ذاك» لا يدل على أنه نقل الضمير إلى معنى اسم الإشارة، وإنما هو تنبيه على اللفظ الذي نقل حكمه إلى الضمير، وهذا اللفظ ـ من حيث إنه يشير إلى ما تقدم ذكره ـ لا يتميز عن الضمير الذي يكنّى به عن متقدم، فصحَّ أن يوضع موضع

الضمير عند بيان القصد إلى إجرائه مجراه في استعماله لما هو متعدد. وسيقوم لك على هذا من قول السعد شاهد مبين.

ثم إن ما يذكر به اسم الإشارة المفرد من عدم المطابقة أمر ظاهري، والتحقيق أن العرب قد وضعوا «ذاك»، أو «ذلك»؛ ليشار به إلى المفرد، و«ذان» ـ مثلاً ـ للمثنى، و«أولئك» لما كان جمعاً، فإذا وجدنا اسم الإشارة المفرد نحو «ذلك» مشاراً به إلى متعدد، فإنما هو لضرب من التصرف في تصوير المعنى، ذلك بأن تلاحظ المتعدد في صورة الشيء الذي يدلون عليه بكلمة مفردة.

فأنت إذا أتيت في صدر كلامك بمثنى، أو جمع، فقد جعلت مدلوله الذي هو الفردان أو الأفراد مذكوراً في الحضرة، فيأخذ بهذا الذكر عنواناً آخر هو «ما ذكر»، فيصح لمن يخاطب الأذكياء أن يلاحظه كأنه مصرح به في نظم الكلام، ويشير إليه باسم الإشارة المفرد: «ذاك»، أو «ذلك».

وقد أحس صاحب «الكشاف» نفسه بالحاجة إلى التأويل في اسم الإشارة المفرد حين يشار به إلى اثنين، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾[البقرة: ٦٨].

فإن قلت: كيف جاز أن يشار به إلى مؤنثين وإنما هو للإشارة إلى واحد مذكر؟

قلت: جاز ذلك على تأويل «ما ذكر»، و«ما تقدم»؛ للاختصار في الكلام.

فالزمخشري يرى أن اسم المفرد إذا استعمل في مثنى أو جمع، فعلى ضرب من التأويل، فإذا جعل ضمير «منه» العائد على «الصدُقات» في الآية الكريمة جارياً مجرى اسم الإشارة، فلأن اسم الإشارة اشتهر باستعماله للمثنى

والمجموع على ذلك الضرب من التأويل أكثر مما اشتهر به الضمير.

وكذلك يقول السعد التفتازاني: يكنّى باسم الإشارة الموضوع للواحد عن أشياء كثيرة باعتبار كونها في تأويل «ما ذكر»، و«ما تقدم». وقد يقع مثل هذا في الضمير، إلا أنه في اسم الإشارة أكثر وأشهر، ولهذا قال رؤبة: «أردت: كأَن ذاك»[1].

وإذا كان اسم الإشارة المفرد إنما يستعمل للمثنى، أو للمجموع على ضرب من التصرف، فلنذهب بالضمير المفرد إلى ذلك الضرب من التصرف من غير وساطة اسم الإشارة، فنقول: إن الضمير في قوله تعالى: «منه» عائد إلى الصدُقات باعتبار العنوان الذي أخذته من ذكرها في صدر الجملة، وهو «ما ذكر».

النوع التاسع:

قال المحاضر: «النوع التاسع من هذه الضمائر: ضمير الشأن؛ كقوله تعالى في سورة الجن: ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ﴾[الجن: ١]، فالهاء في «أنه» لا ترجع إلى شيء، وهي لا تشير إلى شيء أيضاً».

ثم قال: «إن ضمير الشأن هذا قد فقد معناه، وأصبح أداة لفظية يراد بها تقوية الجملة في القصص، أو في الوعد والوعيد، لا أكثر ولا أقل، وهذا الضمير شائع على هذا النحو في قديم الأدب وحديثه، لا يدل إلا على تقوية الجمل، وصبغها بشيء من الجلال».

ألقى المحاضر في صدر محاضرته تلك القاعدة المصنوعة، وقال:

---

(١) حاشية الشمني على المغني.

إنها لا تنطبق على القرآن؛ لأن فيه ضمائر لا تعود إلى مذكور يتقدمها لفظاً ورتبة، وفيه ضمائر تعود إلى مذكور، ولكنها لا تطابقه، وقال: إنه حصر الضمائر في أنواع تسعة. فالذي يقرأ المحاضرة من أولها حتى يصل إلى قوله: النوع التاسع من هذه الضمائر: ضمير الشأن، يسبق إليه بطبيعة البحث أن المحاضر يرى أن ضمير الشأن من الضمائر الواردة في القرآن على خلاف القاعدة النحوية التي لا تقبل استثناء. والواقع: أن تلك القاعدة المزعومة ليس لها في العربية أصل ولا فرع، أما ما يقوله الجمهور حقاً، وهو: أنه يمتنع عود الضمير على متقدم لفظاً ورتبة، فقد وصلوه بالاستثناء ـ كما أسلفنا ـ، ومن جملة هذه المستثنيات: ضمير الشأن. ويقولون: إذا قصد المتكلم إلى أن يستعظم السامع حديثه قبل الأخذ فيه، افتتحه بالضمير المسمّى: ضمير الشأن، ونصّوا على التزام إفراده وتذكيره، إلا إذا وليه اسم مؤنث، أو فعل موصول بعلامة مؤنث؛ كقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾[الحج: ٤٦].

ولم يكن هذا الضمير مختصاً بالقرآن، ولا بالقصص والوعد والوعيد، بل هو شائع في كلام البلغاء، يبنون عليه أقوالهم حيث يقتضي الحال عرضَها في لفظ مجمل قبل إلقائها على وجه من التفصيل.

يقول المحاضر: إن هذا الضمير لا يرجع إلى شيء، ولا يشير إلى شيء، وهو إن حاول بهذا أن يجعله كحروف الصلة، فمدفوع بأنه في صورة ضمير الغائب المذكر أو المؤنث، وشأن ما يجيء في هذه الصورة أن يكنى به عن شيء، وليس فيما ذهب إليه علماء العربية من أنه كناية عن الخبر الذي يأتي بعده من بأس.

*** زَعْمُهُ أن النحو محتاج إلى وضع جديد:**

قال المحاضر: «فلا بد إذن من وضع النحو وضعاً جديداً، ولكنا نلاحظ أن النحو ليس سيئ الوضع فحسب، ولكنه قاصر عن الإحاطة باللغة العربية نفسِها، قواعدُه غير متقنة، منها ما يضيق فيسرف في الضيق، ومنها ما يتسع فيسرف في السعة».

قد أدلينا إليك بالحجج المعقولة والشواهد المأخوذة من أفواه العرب: أن ضمائر الغيبة في القرآن لم تجئ إلا على ما يجري عليه البلغاء في مخاطباتهم، ولم تجئ إلا على ما تجد له عند علماء العربية أصلاً ثابتاً، وليس في هذه الأصول ما ينبو عنه العقل، أو يتجافى عنه الذوق، واستبان لك: أن المحاضر وضع لمحاضرته أساساً خرباً، فكان كل ما بناه عليه متداعياً إلى السقوط، متخاذلاً.

فلا بد إذن من الاعتراف بأن علماء العربية خدموا اللغة، فاستنبطوا القواعد، وسردوا الشواهد، وذهبوا في البحث والاستدلال مذاهب بعيدة عن هذا اللغو الذي أجهد فيه المحاضر نفسه، واقتحم به لجج البحار؛ ليملأ به آذان أولئك المستشرقين.

وحقيق بمن يتصور أن النحاة قالوا بوجوب عود الضمير على متقدم لفظاً ورتبة أن يقول: إن النحو قاصر عن الإحاطة باللغة العربية، وحقيق به أن يقول في قواعده: إنها غير متقنة، ولكنهم لم يقولوا هذا الذي نثره المحاضر في مؤتمر المستشرقين. فالذين يُقبلون على الكتب العالية لعلماء العربية؛ ككتاب «التسهيل» لابن مالك، و«شرح أبي إسحاق الشاطبي للخلاصة»، و«شرح ابن يعيش للمفصل»، ويطالعونها بذكاء وتثبت وإنصاف، لا ينصرفون

عنها إلا بإكبار وإعجاب، ولا أنكر أن في كثير من الكتب النحوية شيئاً من الأقوال الواهية، والمذاهب الضيقة؛ فإن هذا شأنُ كل علم، معقولاً كان أو مسموعاً، والذي أعنيه: أن هذه الكتب تحتوي القواعد التي يجري عليها الفصحاء من العرب، فمن الميسور للباحث بإخلاص أن يقف عليها، ويميز منها تلك الآراء الضعيفة، والمذاهب الحرجة، ويخرجها في أسلوب حكيم.

يوجد في لغة الألمان مُثُلٌ لما جاء في لغة العرب؛ من الإتيان بضمير لا يرجع إلى مذكور في نظم الجملة، فتجدهم يقولون: هي تمطر، أو تبرق، أو ترعد، أو: هو برد، ولا يزيدون على ضمير الغائب والفعل، فمن مبلغُهم نظريةَ هذا المحاضر؛ لعلهم يغيرون نحوَهم، ويسمون هذا الضمير: اسم إشارة؛ حتى لا يقذفهم المحاضر كما قذفَ علماءَ الأزهر بأنهم قوم لا يقبلون آراء المجددين؟!.

* **زَعْمه أن النحو لا يكفي لتفسير القرآن:**

قال المحاضر: «إن علم النحو العربي لا يكفي لتفسير القرآن الكريم وتخريجه من الوجهة النحوية الصرفة»، قال هذا، ثم اقترح: «أن يوضع للقرآن نحو خاص كما هو الشأن في الأبيات البيانية في اللغات الأوربية على اختلافها»، وقال: إن هذا النحو الخاص نافع قيّم من جهتين:

الأولى: أن يزيل ما يعلق بنفوس بعض المستشرقين من الشك حين يقرؤون القرآن مستنيرين بالنحو القديم، فيرون بينه وبين هذا النحو ضُروباً من الخلاف، فيعجلون ويقضون بأن في القرآن خطأ نحوياً، والواقع أن القرآن لم يخطئ، وإنما قَصَّر النحويون حين وضعوا قواعد النحو، فلم

يستوعبوا القرآن والشعر، ولم يستقصوهما.

الثانية: أن هذا النحو الخاص سيكون أساساً صالحاً لنحو آخر جديد للغة العربية كلِّها يعتمد على بحث أدقَّ وأشدَّ استقصاء من بحث المتقدمين».

يقول المحاضر: إن النحو لا يكفي لتفسير القرآن الكريم، ولهذا القول نصيبٌ من الصحة لو صدق عليهم ظن المحاضر في تلك القاعدة التي عرفتم ما هي، وكيف حملها إلى مؤتمر المستشرقين على غير أمانة، فإن كان يقصد إلى شيء آخر غير ضمائر الغيبة، فليأتنا به، ويُرنا كيف تقصر القواعد النحوية عن تأويله، أما اقتراحه بأن يوضع للقرآن نحو خاص، فرأي لا يخطر على بال أحد إلا أن تكون له حاجة يحاول الوصول إليها على هذه الوسيلة.

القرآن نزل بلسان عربي مبين، والقواعد النحوية قائمة على الاستشهاد به، وبما يصدر عن البلغاء من منظوم ومنثور، ولا نجد لعلماء العربية قاعدة قرروها شاملة من غير استثناء، وفي القرآن ما ورد على خلافها، وعلى فرض أن نجد في القرآن تركيباً لم نستطع إرجاعه إلى شيء من قواعدهم، فإننا نحكم بأن ذلك الضرب من الاستعمال مطابق لاستعمال العرب، وقد غفل عنه واضعو القواعد، ولا يسوغ لنا في حال أن نذهب إلى أن هذا الاستعمال من خصائص القرآن، ونعمل على أن نضع له نحواً خاصاً، ذلك ما لا يرضى عنه القائمون على أصول اللغة العربية حتى يحملوا في صدورهم قلباً كقلب هذا المحاضر، ويضعوا نصب أعينهم الغاية التي وضعها نصب عينيه.

يزعم المحاضر أن هذا النحو الخاص يزيل ما يعلق بنفوس بعض المستشرقين من الشك حين يرون ما بين القرآن وما بين النحو ضروباً من

الاختلاف، ونحن نعلم أن المستشرقين الذين بلغوا أن يقرؤوا القرآن ليستنيروا بالنحو القديم، وهم من التمهل في الحكم وتقصي البحث من كتب متعددة لا يعلق بنفوسهم شك، ولا يرون أن بين القرآن والنحو القديم ضروباً من الاختلاف. أما من يتصور القواعد مقلوبة رأسها على عقبها، فلا حق له في أن يضع، أو يوضع له نحو غير النحو الذي بناه علماء العربية، فأحكموا بناءه.

يزعم المحاضر أن هذا النحو سيكون أساساً صالحاً لنحو آخر يعتمد على بحث أدق من بحث المتقدمين، ولكن المثال الذي قدمه في هذه المحاضرة لا يصلح شاهداً على أن في إمكان من هم إلى العقلية الغربية أقرب منهم إلى العقلية الشرقية أن يضعوا للغة الفصحى نحواً يداني نحو المتقدمين، فضلاً عن أن يكون أدق وأشد استقصاء منه، ولا يفرح المحاضر أن طائفة من الغائبين عن علوم اللغة، قد ضربوا أيمانهم على شمائلهم استحساناً منهم لما يقول، فإن الذين يسارعون إلى تقليد كل من ينعق باسم الجديد ـ وإن كان مبطلاً ـ غيرُ قليل.

❏ ❏ ❏



القرآن لا يقول إلا حقاً(1)

كنت سمعت من نفر غير مثقفين بعلوم الشريعة رأياً في القرآن يخرج به عن كونه تنزيلاً من حكيم حميد.

قال بعض هذا النفر: إن القرآن يأتي بالقصة لكونها جارية عند العرب، وهي غير مطابقة للواقع، إنما يريد بها الموعظة والاعتبار.

وكتب آخر قائلاً - زيادة على ما تقدم -: إنما يكسوها ثوب الفن القصصي.

وقال آخر منهم: إن القرآن يشتمل على قضايا مخالفة للعلم القطعي...

ولم نسمع منهم شاهداً منطقياً، وإنما يذكرون قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[آل عمران: ٥٩]، فيقولون: إن القرآن دلَّ على أن عيسى وجد من غير أب، والعلم يخالف ذلك، فيدل على أن الابن لا يوجد بغير أب.

ويذكرون قوله تعالى: ﴿يَٰٓأُخْتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾[مريم: ٢٨]؛ حيث إن هارون أخو موسى، فكيف يكون أخاً لمريم أمِّ عيسى - عليه السلام - وبين الرسولين زمان بعيد؟.

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» - العددان الحادي عشر والثاني عشر من المجلد الثالث والعشرين، الصادران في ذي القعدة وذي الحجة ١٣٧٣هـ.

والجواب عن الآية الأولى: أن عيسى ـ عليه السلام ـ قد وجد من غير أب كما يدل عليه القرآن، ولا يستطيع العلم أن يقيم دليلاً منطقياً على أن الولد لا يوجد من غير أب، ما عدا أن العادة جرت بأن الولد لا يكون إلا من أب؛ ولله أن يخالف العادة بالمعجزة التي تجري في وجود رسول أو على يد رسول. والدليل القاطع قائم على أن الشرع من عند الله، فما يقوله يكون ولا بد صادقاً، وقد دل على أن عيسى ـ عليه السلام ـ ولد من غير أب، فنؤمن به، ولا نكون مخالفين للعقل السليم في الإيمان بذلك.

والجواب عن الآية الثانية، أعني: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأُخْتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾[مريم: ٢٨]: أن هارون هذا أخ صالح لمريم ـ عليها السلام ـ سمي باسم هارون الرسول، والقرآن حكى ما صدر منهم، وليس من شأنه أن يقول: إن هارون غير هارون الذي هو أخو موسى ـ عليه السلام ـ. ومن ذا الذي يعتقد أن هارون أخو مريم أمِّ عيسى هو هارونُ موسى؟! والقرآن تحدث عن التوراة والإنجيل، وعرف النبي ﷺ طولَ الزمان الذي بينهما، فكيف يراد في القرآن من هارون أخي مريم هارونُ أخو موسى؟.

والقول: إن القرآن لا يُحكى فيه إلا ما كان واقعاً، قرره أبو إسحاق الشاطبي في «موافقاته» بعد أن تتبع القرآن بنظر وبحث، فقال: «كل حكاية في القرآن فلا يخلو أن يقع قبلها أو بعدها ـ وهو الأكثر ـ ردٌّ لها، أولاً، فإن وقع ردٌّ لها، فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي وكذبه، وإن لم يقع معها رد، فذلك دليل على صحة المحكي وصدقه.

ثم قال: إن القرآن سمي: فرقاناً، وبرهاناً، وبياناً، وتبياناً لكل شيء،

وهو حجة الله على خلقه على الجملة والتفصيل، والإطلاق والعموم، وهذا المعنى يأبى أن يحكى فيه ما ليس بحق، ثم لا ينبّه عليه».

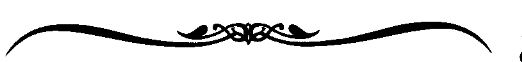
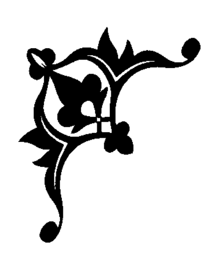
ومن ظن أن في القرآن قصة باطلة، أو قضية تخالف العلم الصحيح، فقد وقع فيما يستلزمه هذا الظن لزوماً بيناً لاخفاء فيه من أن القرآن كلام ليس من عند الله، فإن الله قادر على أن يصور الموعظة والاعتبار في قصص واقعة، وقضايا موافقة للعلم الصادق، ومما جاءت به الشريعة لإبطال ما يعتقده العرب من المزاعم الباطلة.

وإذا كنا نعدُّ مَن يسوق في كلامه قصة غيرَ واقعة بأسلوب يوهم أنها واقعة عاجزاً أو جاهلاً، كما نعدُّ من يأتي بكلامه بجملة ينكرها العلم عاجزاً أو جاهلاً، فكيف نعتقد أن الخالق ـ جل جلاله ـ يسوق في كلامه ما ليس بحق، ولا ينبّه له؟!

وإذا كان بعض السياسيين يريد أن يجلب قلوب الناس إلى غرض محمود بقصة يعرف أنها غير واقعة، أو كلام يعرف أنه لا يطابق العلم الصحيح ـ؛ فربما كان حُسن القصد غطى على عيب الكذب، وهذا لا يقرر في حق الباري ـ جل شأنه ـ؛ إذ هو قادر على أن يؤلف قلوب الناس بغير حكاية ما ليس بحق، والكذب مستحيل في حق الأنبياء ـ عليهم السلام ـ، فكيف يكون من الله ـ جلَّ وعلا ـ؟.

كتبنا هذه؛ ليتنبه المعتزون بدينهم لمغالطات الحائدين عن السبيل؛ حتى لا يكونوا عن هداية الله معرضين.




الفن القصصي في القرآن[1]

قدَّم أحد طلاب الجامعة المصرية رسالة موضوعها: «الفن القصصي في القرآن»؛ لينـال بها لقب: «دكتـور»، وقد تناولت الصحف الحديـث عن هذه الرسالة، ودارت مناقشات حادة، هذا يعدّها من قبيل الإلحاد في آيات الله، وذاك يقف بجانبها، ويناضل عنها مناضلة الراضي عن آرائها، ووقف بعض الشبان بين هؤلاء يتعرفون وجه الحق فيما يتناظر فيه الفريقان؛ وكنّا ننتظر أن تقع الرسالة في أيدينا؛ لنلقي عليها نظرة فاحصة، حتى اطلعنا في «مجلة الرسالة» على نص التقرير الذي بعث به إلى عميد كلية الآداب أحدُ أعضاء اللجنة التي ألّفت لفحص الرسالة، وهو الأستاذ أحمد أمين، ثم اطلعنا في «جريدة أخبار اليوم» على مقال لأستاذ من أعضاء هذه اللجنة أيضاً يعلن فيه: أنه راض عما تضمنته الرسالة، وأنه هو الواضع للمنهج الذي تقدم عليه كاتب الرسالة لدرس القرآن، ثم اطلعنا في «مجلة الرسالة» على مقال لكاتب الرسالة ساق فيه نصوصاً لبعض المفسرين والأصوليين،

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزءان السابع والثامن من المجلد العشرين الصادران في محرم وصفر عام ١٣٦٧ هـ ـ والجزءان الأول والثاني من المجلد الحادي والعشرين الصادران في رجب وشعبان عام ١٣٦٧هـ. وهو نقد كتاب «الفن القصصي في القرآن» للدكتور محمد أحمد خلف الله.

وأخرى للشيخ محمد عبده، والشيخ رشيد رضا؛ بدعوى أن هذه النصوص تشد عضده، وتجعل ما كتبه حقيقة معترفاً بها من قبل.

ولما تجمع لديَّ تقرير الأستاذ أحمد أمين، وما كتبه الأستاذ الراضي عما كتب في الرسالة، بل الموجّه لصاحبها إلى ما وضع، ثم ما نشره كاتب الرسالة نفسُه من بعد، رأيت أن أكتب كلمة على حسب ما اطلعت عليه في الصحف، وفيما اطلعت عليه الكفاية.

صدَّر الأستاذ أحمد أمين تقريره بالعبارة الآتية:

«وقد وجدتها رسالة ليست عادية، بل هي رسالة خطيرة، أساسها أن القصص في القرآن عمل فني خاضع لما يخضع له الفن من خلق وابتكار من غير التزام لصدق التاريخ، والواقع أن محمداً فنان بهذا المعنى».

ثم قال: «وعلى هذا الأساس كتب كل الرسالة من أولها إلى آخرها، وإني أرى من الواجب أن أسوق بعض أمثلة توضح مرامي كاتِب هذه الرسالة، وكيفية بنائها».

ثم أورد الأستاذ أحمد أمين أمثلة منتزعة من الرسالة تشهد بما وصفها به في هذه العبارة المجملة.

جاء في التقرير ما يأتي:

«يرى ـ يعني: كاتب الرسالة ـ أن القصة في القرآن لا تلتزم الصدق التاريخي، وإنما تتجه كما يتجه الأديب في تصوير الحادثة تصويراً فنياً؛ بدليل التناقض في رواية الخبر الواحد؛ مثل: أن البشرى بالغلام كانت لإبراهيم، أو لامرأته، بل تكون القصة مخلوقة: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ﴾[المائدة: ١١٦]... إلخ، ص١٤ وما بعدها».

ما يرد في القرآن على وجه الإخبار لا يكون إلا موافقاً للواقع، هذا ما يقتضيه الإيمان بأنه تنزيل من عليم حكيم، ولو أجزنا أن يكون فيه أقوال غير مطابقة للواقع ،لكان معنى ذلك: أن من أقواله ما يكون كذباً، وليس الكذب سوى عدم مطابقة الكلام للواقع. وإذا كان الفضلاء من الناس يتبرؤون من أن يقولوا زوراً، ويعدّونه في أقبح الرذائل المزرية بالإنسانية، فما كان لنا أن نلصقه بكلام ذي العزة والجلال، ناظرين إلى مقام الربوبية كما ننظر إلى شاعر أو كاتب قد يعجز عن أن يظهر براعته الفنية في الحوادث الواقعة تاريخياً.

يصف كاتب الرسالة الكتابَ الحكيم بالتناقض في رواية الخبر الواحد، مستدلاً بذلك على أنه لا يلتزم الصدق التاريخي، ويقول: «بدليل التناقض في رواية الخبر الواحد؛ مثل: أن البشرى بالغلام لإبراهيم، أو لامرأته».

التناقض في الأخبار: أن يختلف الخبران بالإيجاب والسلب، مع اتحادهما فيما عدا ذلك، ويلزم من صدق أحدهما كذبُ الآخر؛ كأن تقول: بشرت زيداً بقدوم ابنه، ثم تقول: لم أبشر زيداً بقدوم ابنه، ومثل هذا الضرب من الكلام لم يقع في الآية الكريمة، وإنما ورد: أن الله بشّر عن طريق الملائكة إبراهيم ـ عليه السلام ـ بغلام؛ كما قال تعالى: ﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ﴾[الصافات: ١٠١]، ﴿وَبَشَّرْنَٰهُ بِإِسْحَٰقَ نَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[الصافات: ١١٢]، وفي آية أخرى: ﴿إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ﴾[الحجر: ٥٣]، وورد في آية أخرى: ﴿وَٱمْرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَٰهَا بِإِسْحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسْحَٰقَ يَعْقُوبَ﴾[هود: ٧١]. ومن المعقول أن يبشر الملائكة إبراهيم ـ عليه السلام ـ، ثم يبشروا امرأته

بغلام هو إسحاق، فيذكر في آية: أنهم بشروا به إبراهيم، ويذكر في آية أخرى: أنهم بشروا به امرأته، ومن ذا الذي يتوهم أن في مثل هاتين البشارتين شيئاً من التناقض، أو ما يشبه التناقض؟!

يزعم كاتب الرسالة أن القرآن يختلق بعضَ القصص، فقال: «بل تكون القصة مخلوقة: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ﴾[المائدة: ١١٦]... إلخ».

ولا ندري ما هو الدليل الذي ينهض أمام هذه الآية، ويدل على أن القصة المشار إليها مخلوقة غير واقعة، والأدلة في مثل هذا إما نصوص تاريخية ثابتة الرواية، وإما أن يُشعر المتكلمُ مخاطبه بأنه يريد تصويراً فنياً، وإما أن يبدو للمخاطب من طبيعة الحادثة ما يجعلها مستحيلة الوقوع، ولم يرد نص تاريخي ينفي ما اشتملت عليه القصة من خطاب الله تعالى لعيسى وجواب عيسى ـ عليه السلام ـ، ولم يقل الله تعالى ـ لا صراحة ولا تلويحاً ـ: إن هذه القصة مخلوقة غير واقعة، وإنما أريدُ تصوير حادثة تصويراً فنياً، وليس في القصة معنى يحكم العقل المنطقي باستحالته.

وقال كاتب الرسالة ـ على ما جاء في التقرير ـ: «إن الإجابة عن الأسئلة التي كان يوجهها المشركون للنبي ليست تاريخية، ولا واقعة، وإنما هي تصوير نفسي عن أحداث مضت، أو أغرقت في القدم، سواء كان ذلك الواقع متفقاً مع الحق والواقع، أم مخالفاً له. ص٢٨».

نتحدث مع صاحب الرسالة في هذا الموضوع الديني بصفته مسلماً، فنقول: قد قام الدليل القاطع على أن القرآن كلام الله، وأن رسوله محمداً ﷺ قد بلّغ ما أُنزل إليه من ربه، فكل ما جاء في القرآن من خبر فهو صادق، وإنما الصدق مطابقةُ الكلام للواقع، ونستند في الجزم بصدق أخبار القرآن

إلى الدليل القائم على صدق الرسول في دعوى الرسالة، والدليل القائم على أن القرآن وحي من الله ـ جل شأنه ـ ولو كان القائل: «إن النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ إنما يصور واقعاً، في نفسه، سواء كان ذلك الواقع متفقاً مع الحق والواقع، أم مخالفاً» لا ينتمي إلى الإسلام، لقلنا: نحن معنا أدلة لا تحوم حولها شبهة على أن القرآن لا يقول إلا حقاً، فإن أبيت أن تصغي إليها بأذن واعية، فاعمد إلى قصة من قصص القرآن، وأقم على أنها مخالفة للحق دليلاً يقره المنطق، ويتقبله العقل.

يقول كاتب الرسالة: «إن المشركين كانوا يوجهون إلى النبي أسئلة، وإن الإجابة عنها ليست تاريخية، ولا واقعة».

ونحن لا ندري من أين عرف كاتب الرسالة أن إجابة النبي ﷺ عن أسئلة المشركين لم تكن تاريخية، ولا واقعة! فقد يهمل التاريخ أحداثاً، فلا يدل عليها صراحة، ولا رمزاً، ولكنه لا يستطيع أن يأتي إلى أحداث أخبر عنها القرآن على وجه خاص، ويحكم عليها بأنها غير واقعة، حكماً يدخل إليه من باب الروية والإنصاف.

قال كاتب الرسالة: «والقرآن يقرر أن الجن تعلم بعض الشيء، ثم لما تقدم الزمن، قرر القرآن أنهم لا يعلمون شيئاً. ص٢٩، والمفسرون مخطئون حين يأخذون الأمر مأخذ الجد. ص٣٠».

لم يقرر القرآن أن الجنّ لا يعلمون شيئاً وإن قال في قصة وفاة سليمان ـ عليه السلام ـ: ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُواْ فِى ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ﴾[سبأ: ١٤].

فالآية إنما نفت عن الجن علم الغيب، وهو ما يحصل للعالِم ذاته،

ومن هنا كان مختصاً بالخالق ـ جل شأنه ـ قال تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾[النمل: ٦٥]، فدلت الآية على أن علم الغيب خاص به تعالى، وأما غيره، فلا يعلم الأشياء الغائبة عنه بذاته، وإنما يعلم منها ما يعلمه الله؛ كما قال تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾[الجن: ٢٦ ـ ٢٧]. ومن هنا نفهم كيف ينفي النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ عن نفسه علم الغيب، مع أن الله قد أظهره على أشياء كثيرة كانت غائبة عنه، فقال: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾[الأعراف: ١٨٨]، فنفي علم الغيب عن الجن لا ينافي أنهم يعلمون بعض الأشياء بطريق من طرق العلم الخفية.

فكاتب الرسالة مخطئ في فهمه أن بين الآية التي تثبت للجن العلم ببعض الشيء، والآية التي تنفي منهم علم الغيب، تناقضاً.

قال كاتب الرسالة: «الأنبياء أبطال ولدوا في البيئة، وتأدبوا بآدابها، وخالطوا الأهل والعشيرة، وقلدوهم في كل ما يقال ويفعل، وآمنوا بما تؤمن به البيئة من عقيدة، ودانوا بما تدين به من رأي، وعبدوا ما يعبد من إله. ص٢٧».

أجمع المسلمون على عصمة الأنبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها، وممن حكى الإجماع على هذا: الإمامُ عضد الدين في كتاب «المواقف»، والقاضي عياض في كتاب «الشفاء».

ولكن كاتب الرسالة يقول: إنهم قلدوا الأهل والعشيرة في كل ما يقال ويفعل، وآمنوا بما تؤمن به البيئة من عقيدة، وعبدوا ما يعبد من إله.

وإنما يقول هذا، ويخرج عن إجماع المسلمين من استطاع أن يملأ

يده من روايات تاريخية صحيحة، أو استطاع أن يقيم دليلاً نظرياً يسعه المنطق السليم، وليس بيد الكاتب نقل مقبول، ولا دليلٌ معقول، وإنما هي دعوى عارية من كل شاهد، فلندعْ بسطَ الحديث عنها حتى نعرف الشبهة التي دفعت الكاتب إليها؛ حتى عبَّر عنها بجمل يؤكد بعضها بعضاً، وأسرف في تسـويتهم بالمشـركين إلى أن قال لك: «وقلدوهم في كل ما يقال ويفعل»!.

قال كاتب الرسالة: «تصوير أخلاق الأمم ـ كبني إسرائيل ـ ليس بضروري أن يكون واقعاً، بل يصح أن يكون تصويراً فنياً يلاحظ الواقع النفسي أكثر من صدق القضايا. . . إلخ. ص٧٥».

القرآن وحي سماوي، فإذا وصف أخلاق أمم؛ كبني إسرائيل، دلَّ بالضرورة على أن وصفهم بتلك الأخلاق واقعي، ومن ادَّعى أن القرآن غير صادق فيما وصف، فليأت بآية وصفت بعض الأمم بأخلاق، ودلت الرواية أو الدراية على أن هذا الوصف غير مطابق للواقع.

قال كاتب الرسالة: «القصة هي العمل الأدبي الذي يكون نتيجة تخيل القاصّ لحوادث وقعت من بطل لا وجود له، أو لبطل له وجود، ولكن الحوادث التي ألمت به لم تقع أصلاً، أو وقعت ولكنها نُظمت على أساس فني، إذ قدم بعضها، أو حذف بعضها، وأضيف إلى الباقي بعض آخر، أو بولغ في تصويرها إلى حد يخرج بالشخصية التاريخية عن أن تكون حقيقية إلى ما يجعلها في عداد الأشخاص الخيالية، وهذا قصدنا في هذا البحث من الدراسة القرآنية. ص٨١».

هذا الذي يقوله الكاتب إنما ينطبق على القصص التي يقصد من تصنيفها

إظهار البراعة في صناعة الإنشاء، أو في إجالة الخيال، أو بعض الارتياح والمتعة في نفوس القارئين؛ مثل: مقامات بديع الزمان، أو مقامات الحريري، أو القصص التي تنشر اليوم في بعض الصحف السائرة، أما قصص القرآن، فهي من كلام رب العزّة، أوحى به إلى الرسول الأكرم؛ ليكون مأخذ عبرة، أو موضع قدوة، أو مجلاة حكمة، وإيمانُ الناس بأنه صادر من ذلك المقام الأسنى يجعل له في قلوبهم مكانة محفوفة بالإجلال، ويمنعهم من أن يدرسوه كما تدرس تلك القصص الصادرة من نفوس بشرية تجعل أمامها أهدافاً خاصة، ثم لا تبالي أن تستمد ما تقوله من خيال غير صادق، أو تخرج من جد إلى هزل، وتضع بجانب الحق باطلاً.

قال كاتب الرسالة: «أخطأ الأقدمون في عد القصص تأريخاً. ص٨٣».

لم يخطىء المتقدمون ولا المتأخرون في عد القصص تأريخاً، بل هم على بينة من أمرهم إذ يعدون القرآن أصحَّ مصدر لما يقص من شؤون الأمم الغابرة، والأمم التي كانت تعيش وقت نزوله؛ ذلك أن الدليل القائم على أن القرآن وحي إلهي هو الدليل الذي يشهد بأن قصصه تاريخ حق لازم للإيمان بأنه وحي سماوي، ومن يزعم أنه يوجد هذا الإيمان بدون ذلك الاعتقاد، فهو كمن يزعم أن الشمس طالعة، والنهار غير موجود.

قال كاتب الرسالة: «منهجه ـ أي: القرآن ـ هو معالجة القصة من حيث هو أدب، ويعني بذلك خلق الصور والابتكار والاختراع (ص٨٤) ولذلك لا مانع من اختلاف تصور الشخصية الواحدة في القرآن. ص٨٥».

لم يعالج القرآن القصة من حيث هي أدب، وإنما يوردها من حيث إنه مطلع حكمه، ومأخذ عبرة، وحيث كان لبلاغة القول ـ بعد حكمة المعنى

وقوة الحجة ـ أثر زائد في توجيه النفوس إلى الصراط السوي، أنزل الله القرآن كله في أفصح الألفاظ، وأبدع الأساليب، حتى بلغ بحسن بيانه أنه كان المعجزة الخالدة.

وأشار الأستاذ أحمد أمين في تقريره إلى أن كاتب الرسالة يسمّي القصة في القرآن: أسطورة، فقال عازياً إلى تلك الرسالة: «وجود القصة الأسطورية في القرآن. ص٨٩»، ثم اطلعنا على مقال لكاتب الرسالة نشره في «مجلة الرسالة» يقول فيه: «وأرجو أن لا يزعجنا هذا اللفظ (أسطورة)، ونقع في أخطاء وقع فيها غيرنا حين ظن أن معنى الأسطورة: الكذب والمين، أو الخرافات والأوهام، فذلك ما لم يقصد إليه القرآن الكريم، وقال: «ليست الأسطورة في حس القرآن الكريم إلا ما سطره الأقدمون من أخبارهم وأقاصيصهم، بذلك تنطق آياته، وإلى ذلك فطن المفسرون» ثم نقل عن الطبري تفسيره للأسطورة بما: «سطره الأولون وكتبوه من أخبار الأمم». ونقل عن «الكشاف» أنه فسرها: «بما سطره المتقدمون من نحو الحديث عن رستم، واسفنديار». ثم نقل عن «المنار» للشيخ رشيد رضا: أنه فسر الأساطير في قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[الأنعام: ٢٥]: بقصص الأولين وأحاديثهم التي سطرت في الكتب على علاتها، وما هي بوحي من الله».

من المفسرين من يفسر الأسطورة بما سطره الأولون وكتبوه من أخبار الأمم، وهذا لا ينافي ما قاله آخرون من أنها الأباطيل والخرافات، قال صاحب «الكشاف» عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾: «فيجعلون كلام الله وأصدق الحديث خرافاتٍ وأكاذيبَ، وهو الغاية من التكذيب». قال الألوسي في تفسير ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ من هذه الآية: «أي: أحاديثهم

المسطورة التي لا يعوَّل عليها». ونقل عن قتادة: أنه قال في تفسيرها: «كذبهم وأباطيلهم».

وإذا رجعنا إلى كتب اللغة نجد صاحب «المصباح» يقول: «والأساطير: الأباطيل». وصاحب «لسان العرب» يقول: «الأساطير: الأباطيل»، ويقول أيضاً كما قال صاحب «القاموس»: «والأساطير: أحاديثُ لا نظام لها»، وفي «اللسان» أيضاً: «يقال: سطّر فلان علينا: إذا أتى بأحاديث تشبه الباطل».

وهذه النصوص وحدها كافية لأن تمنع كاتب الرسالة من أن يسمي القصة في القرآن: أسطورة.

قال كاتب الرسالة: «ولعل قصة موسى في الكهف لم تعتمد على أصل من واقع الحياة (٨٩)، بل ابتدعت على غير أساس من التاريخ».

وضع الكاتب أمامه قصص القرآن، وأخذ يُصدر فيها أحكاماً تمليها عليه محاكاته لقوم يجحدون، فعمد إلى قصة موسى في سورة الكهف، ونفى عنها أن تكون قد اعتمدت على أصل من واقع الحياة، ووصفها بأنها ابتدعت على غير أساس من التاريخ، مظهراً عدم الجزم بذلك، إذ صدَّر حكمه بحرف: «لعل»، فقال: «لعل قصة موسى... إلخ».

والذي يتصدى لأن يحكم على قصة نبي في القرآن بأنها لم تعتمد على أصل من واقع الحياة، شأنه أن يعرف تاريخ ذلك النبي من طريق غير القرآن، ويملأ يده من روايات بالغة في الصحة درجة تكسبه الجزم بأن ما حكاه القرآن غير واقع، فله أن يقول حينئذٍ: إن هذه القصة مبتدعة على غير أساس من التاريخ، فهل دخل الكاتب إلى هذا الحكم المصدَّر بـ «لعل» من طريق هو أرجح دلالة على الواقع من نصوص القرآن المجيد؟!

قال كاتب الرسالة: «والقرآن عمد إلى بعض التاريخ الشعبي للعرب، وأبطال أهل الكتاب، ونشره نشراً يدعم غرضه (ص٩٣)؛ كقصة ذي القرنين».

إذا قص القرآن حوادث كان حديثها يدور بين العرب، أو أهل الكتاب، فإنما يقصها لقصد يعود على دعوته الشاملة بتأكيد، وهو ـ بعد هذا ـ لا يقص من تلك الحوادث إلا الواقع، وليس من المعقول أن يجاري القرآن العرب أو أهل الكتاب فيما يتسامرون به في مجالسهم، فيعرض منها ما ليس بواقع، وهو تنزيل من علاّم الغيوب.

أما قصة ذي القرنين، فقد ذكر القرآن أن الكفار وجهوا إلى النبي ﷺ سؤالاً عن ذي القرنين، فقال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ﴾[الكهف: ٨٣]، ولا يخطر على بال أحد فَهِمَ مساق القصة، وعرفَ ما يقصده أولئك المتعنتون من أسئلتهم، أن يكون قصدهم من هذا السؤال أن تصور لهم قصة ذي القرنين في صورة فنية، وإن كانت غير مطابقة للواقع التاريخي، فيكون غرضهم إذاً اختبار حال المسؤول من جهة حسن البيان، وذلك ما لا يحتمله لفظ الآية، ولا يساعد عليه مساقها.

نزل الوحي بالجواب عن هذا السؤال، قال تعالى: ﴿قُلْ سَأَتْلُوا۟ عَلَيْكُم مِّنْهُ ذِكْرًا ﴿٨٣﴾ إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[الكهف: ٨٣ ـ ٨٤]... إلخ القصة، وقد اختلف الكاتبون في: من هو ذو القرنين الذي تحدث عنه القرآن في هذه القصة؟ وأخذوا يتحدثون عن الإسكندر الرومي، والإسكندر اليوناني، وغيره. ونحن نطرح كل حديث عن شخص لا ينطبق عليه ما وصف به القرآن ذا القرنين، ونقطع ببطلان أن يكون ذلك الشخص هو المسمَّى في هذه القصة: ذا القرنين، ونقول: إن القصة الواردة في القرآن موافقة للواقع التاريخي

ما دام المؤرخون لا يستطيعون أن يقيموا دليلاً مقبولاً على أنه لم يوجد في العصور الخالية شخص صدرت منه الأعمال التي نسبت في القصة إلى ذي القرنين، وإذا لم يذكر القرآن العصر الذي ظهر فيه ذو القرنين، ولا البلد الذي نشأ فيه، ولا الشعب الذي ينتسب إليه، كان من المتعذر على المؤرخ أن ينكر صدق قصته إنكاراً يقيم له العارفون بآداب البحث وزناً.

قال كاتب الرسالة: «عناصر القصة هي العناصر الفنية والأدبية التي اتخذ منها الفنَّان مادته التركيبية، والتي أعمل فيها خياله، وسلط عليها عقله، ونالها بالتغيير والتبديل، حتى أصبحت وكأنها مادة جديدة بما بث فيها من روحه، وكذلك القصص في القرآن، والبحث عن المصادر في القصص القرآني على هذا الأساس».

عرَّف الكاتب ـ قبل هذا ـ القصةَ بأنها: العمل الأدبي الذي يكون نتيجة تخيل القاص لحوادث وقعت من بطلٍ لا وجود له، أو بطل له وجود، ولكن الحوادث التي ألمت به لم تقع أصلاً... إلخ ما نقلناه من كلامه ـ فيما سلف ـ وعرّف عناصر القصة هنا بأنها: العناصر الفنية والأدبية... إلخ.

وما قاله الكاتب في تعريف القصة يصح أن يقال في قصة يؤلفها فنان يريد من تأليفها إظهار براعته البيانية، ولا يبالي في تخيله أن تكون الحوادث التي أَعملَ فيها خياله، وسلَّط عليها عقله، وقعت من بطل لا وجود له، أو من بطل له وجود، ولكن الحوادث التي ألمت به لم تقع أصلاً. ولا يليق بباحث مطمئن إلى أن القرآن وحي سماوي أن يقول بعد أن عرّف القصة وعناصرها بما عرفهما به: «وكذلك القصص في القرآن».

ويقول كاتب الرسالة: «والبحث عن المصادر في القصص القرآني على

هذا الأساس». أشار الكاتب إلى أن للقرآن مصادر، وهذا ما يقوله المخالفون الذين يقولون: إن القرآن من تأليف محمد، ويزعمون أن هناك مصادر استمد منها النبي محمد ما جاء به من شريعة الإسلام، ومن مصنفاتهم كتاب يسمونه: «مصادر الإسلام». والمسلمون على يقين من أن للقرآن مصدراً واحداً هو الله الذي يقول الحق، وهو يهدي السبيل.

قال كاتب الرسالة: «يجب أن لا يزعجنا؛ لأنه الواقع العلمي في حياة كل الفنون والآداب (١١٨)، وطبق هذا المبدأ تطبيقاً واسعاً».

لا يزعجنا أن يسوق بعض الكاتبين قصص القرآن الكريم مَساقَ القصص التي يُعمل فيها الفنان خياله، ويسلط عليها عقله، مادام الدليل الذي قام على أن القرآن كلام الله لا يزال قائماً نصب أعيننا؛ ذلك أن القرآن دعوة مقرونة بحجة تشهد للدعوة بأنها صادرة من حضرة ذي الجلال، لا أنها من صنع بشر فنان، قد يغطي بزخرف قوله ما تنطوي عليه عباراته من معانٍ لا تطابق الواقع التاريخي.

قال كاتب الرسالة: «وما تمسك به الباحثون من المستشرقين ليس سببه جهل محمّد بالتاريخ، بل قد يكون من عمل الفنان الذي لا يعنيه الواقع التاريخي، ولا الحرص على الصدق العقلي، وإنما ينتج عمله، ويبرز صوره بما ملك من الموهبة الفنية، والقدرة على الابتكار والاختراع، والتغيير والتبديل. ص١٣٦».

ادعى المستشرقون أن في القرآن قَصصاً غيرَ موافق للواقع التاريخي، وكذلك زعم كاتب الرسالة: أن القصص في القرآن لوحظ فيه التصوير الفني دون الواقع التاريخي، والصدق العقلي، فكاتب الرسالة يوافق المستشرقين

في أن بين قصص القرآن ما لا يوافق الواقع التاريخي، غير أن المستشرقين يعللون هذه المخالفة بعدم معرفة محمد للتاريخ، وكاتب الرسالة يعللها بأنه عليه ـ الصلاة والسلام ـ يسوق القصة غير معنيٍّ بالواقع التاريخي، ولا حريصٍ على صدقها العقلي، وإنما كانت وجهته التصوير الفني، والابتكار والاختراع، والتغيير والتبديل!.

وانظر ماذا ترى في قوله: «ليس سببه جهل محمد بالتاريخ، بل قد يكون من عمل الفنان الذي لا يعنيه الواقع التاريخي»، فهل كاتب الرسالة أطلق اسم الفنان على محمد ـ صلوات الله عليه ـ فيكون قد حاكى المستشرقين في زعمهم: أن القرآن من صنع النبي محمد، أو أطلقه ـ بصفته مسلماً ـ على منزِّل القرآن، ووصفه بأنه لا يعنيه الواقع التاريخي، ولا الصدق العقلي؟ وفي كلا الأمرين زهد في الاحتفاظ بالعقيدة السليمة!.

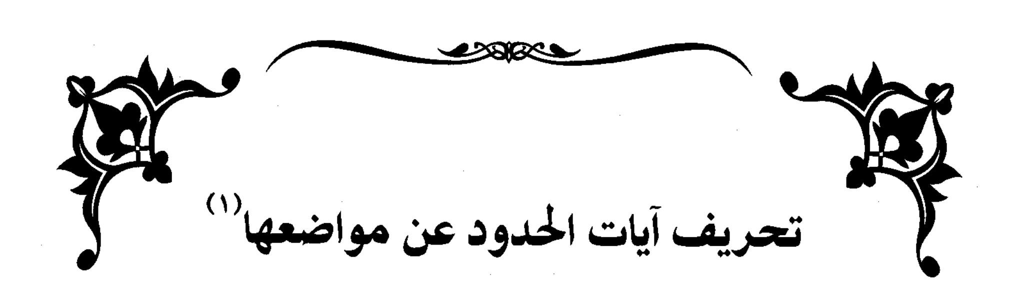
والمسلم الحق من يؤمن بأن القرآن مُنَزّل من عند الله، لا من صنع محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وينزه القرآن عن ذلك التصوير الفني الذي لا يعنى فيه بالواقع التاريخي، وليس قصص القرآن إلا الحقائق التاريخية تصاغ في صور بديعة من الألفاظ المنتقاة، والأساليب الرائعة.

قال كاتب الرسالة: «تتدرج القصص في القرآن كما يتدرج أدب كل أديب، فالأدباء يلتمسون المتعة واللذة في كل أمر فني يعرض لهم، ثم يتقدمون خطوة، فيبغون الاستمتاع واللذة بالمحاولات الأولى التي تقوم على التقليد والمحاكاة، ثم يكون التخلف شيئاً فشيئاً، والدخول في ميدان التجارب الخاصة، ومظاهر ذلك: النسخ، والتدرج بالتشريع ١٦٩ إلخ».

جعل الكاتب القصص القرآني يتدرج كما يتدرج أدب كل أديب، وقال:

إن الأدباء يلتمسون المتعة واللذة في كل أمر فني يعرض لهم. والواقع أن القرآن لم ينزل ليجاري الأدباء في أدبهم، ويذهب في المبالغات مذهبَهم، ويستخف بحرمة بعض الحقائق استخفافَهم، وإنما نزل القرآن ليهدي الأدباء وغيرَ الأدباء إلى ما يلائم الفِطَر السليمة من عقائدَ وآدابٍ وأعمال، فوجهته الدعوةُ إلى الإصلاح الشامل، وليست هذه الدعوة الإصلاحية وليدةَ الدخول في ميدان التجارب الخاصة، ولا النسخ والتدرُّج بالتشريع من مظاهر الدخول في تجارب، بل الدعوة هدايةٌ من خالق التجارب والمجربين، والنسخ والتدرج بالتشريع من مظاهر علمه القديم، كما هو مفصَّل في أصول الشريعة.

❒ ❒ ❒



تحريف آيات الحدود عن مواضعها(١)

اطلعت على مقال نشره بعض الكاتبين في العدد السادس من «جريدة السياسة الأسبوعية» تحت عنوان: «التشريع المصري وصلته بالفقه الإسلامي»، فرأيت الكاتب قد أبدى رأياً هو: أن الأمر في آية حد السرقة، وآية حد الزنا، يحمل على الإباحة، لا على الوجوب.

وقد مهد الكاتب لهذا الرأي بكلام في الاجتهاد يشير إلى أن ما سيقوله في آيات الحدود من قبيل الاجتهاد المعروف بين علماء الإسلام. ونحن لا نريد التعرض لذلك التمهيد، فننظر في مرتبة الاجتهاد، وفي صفات من يقبل منه دعوى أنه بلغ تلك المرتبة، بل نقصر البحث على ذلك الرأي؛ حتى يستبين القارئ: أنه رأي لم يصدر عن اجتهاد، ولا تثبُّتٍ في فهم كلام الشارع الحكيم.

ذكر الكاتب في صدر مقاله: أن مقالاً كان قد نشر في «السياسة الأسبوعية» حوى أفكاراً أثارت في نفسه من الرأي ما كان يريد أن يرجئه إلى حين؛ لأن النفوس لم تتهيأ بعدُ لفتح باب الاجتهاد، ثم قال: «ولكني

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء السابع من المجلد التاسع الصادر في محرم سنة ١٣٥٦هـ ـ مارس آذار ١٩٣٧م. في الرد على مقال عبد المتعال الصعيدي المنشور في صحيفة «السياسة الأسبوعية» العدد السادس، ٢٠ فبراير شباط ١٩٣٧م ـ القاهرة.

سأُقدم على ما كنت أريد إخفاءه من ذلك إلى حين، وسأجتهد ما أمكنني في ألا أدع لأحد مجالاً في ذلك التشنيع الذي يقف عقبة في سبيل كل جديد».

ثم تحدث الكاتب عن الحدود، مدعياً أن الأمر الذي سيثيره قد يصل فيه إلى إعادة النظر في النصوص التي وردت فيها لبحثها من جديد، وقال: «سأقتصر الآن على ذكر ما ورد في تلك الحدود من النصوص القرآنية، وذلك قوله تعالى في حد السرقة: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[المائدة: ٣٨ ـ ٣٩]، وقوله تعالى في حد الزنا: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[النور: ٢]، وقال: «فهل لنا أن نجتهد في الأمر الوارد في حد السرقة، وهو قوله تعالى: ﴿فَٱقْطَعُوٓا۟﴾، والأمرِ الوارد في حد الزنا، وهو قوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوا۟﴾، فنجعل كلاً منهما للإباحة، لا للوجوب، ويكون الأمر فيهما مثل الأمر في قوله تعالى: ﴿خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾[الأعراف: ٣١]، فلا يكون القطعُ في السرقة حداً مفروضاً لا يجوز العدولُ عنه في جميع حالات السرقة، بل يكون القطع في السرقة هو أقصى عقوبة فيها، ويجوز العدول عنه في بعض الحالات إلى عقوبة أخرى رادعة، ويكون شأنه في ذلك شأنَ كل المباحات التي تخضع لتصرفات ولي الأمر، وتقبل التأثر بكل زمان ومكان، وهكذا الأمر في حد الزنا، سواء أكان رجماً، أم جلداً؟».

هذا ما يقوله الكاتب، وقد سمَّاه في صدر المقال: رأياً، وقال: إنه كان يريد إرجاءه إلى حين؛ لأن النفوس لم تتهيأ لفتح باب الاجتهاد، وأن الناس يسرعون إلى التشنيع والطعن في الدين. وقال: «فلا يجد من يرى شيئاً من ذلك إلا أن يكتمه، أو يظهره بين أخصائه ممن يأمن شرهم، ولا يخاف كيدهم»، وقال: «ولكني سأقدم على ما كنت أريد إخفاءه من ذلك إلى حين».

فنحن إذا نقدْنا هذا الذي يقوله الكاتب، فإنما ننقد رأياً كان يخفيه إلى حين، وإن كساه ـ في آخر المقال ـ ثوبَ المسائل التي يطرحها خالي الذهن؛ ليعرف وجه الحق مما تحرره أقلام الكاتبين.

من مقاصد الشريعة الغرّاء: حماية الأنفس، والأموال، والأعراض، والأنساب، فعمدت إلى ما يكون الاعتداء به على هذه الحقوق أكثر أو أشد ضرراً، فشرّعت له عقوبة معينة، وفوَّضت ما عدا ذلك إلى ولي الأمر ليجتهد فيه رأيه. فأشدُّ ما يُعتدى به على الأنفس القتلُ، فجعلت عقوبته القصاص، وأغلبُ ما يُعتدى به على الأموال السرقةُ، فجعلت عقوبته قطعَ اليد، وأغلبُ ما يتعدى به على عرض المرأة قذفُها بالزنا، فجعلت عقوبة القاذف أن يجلد ثمانين سوطاً، وأشد ما يُهتك به عرضها، ويجر العار إلى أسرتها، ويدخل الريبة في نسب أبنائها، ويجعلها منبت ذرية يعيشون بين الناس في مهانة وازدراء، فاحشةُ الزنا، فجعلت عقوبة الزاني البكر مئة سوط، والمحصن الرجم. وعقوبة الجلد ثابتة بنص القرآن، وأما الرجم، فثابت بالسنَّة.

وليس مقامنا هذا مقامَ بسط ما يترتب على هذه الجنايات من الفتن، والإخلال بالأمن، ولا بسط ما في إقامة هذه الحدود من حفظ الأنفس والأموال والأعراض، وإنما وجهة نظرنا نصوص آيات حد السرقة، وحد الزنا؛ لننبه على

أن هذه الآيات غير قابلة لذلك التأويل الذي لا يملك أحد تغييره، ولا يصح لمن بيده إنفاذه أن يعدل عنه إلى عقوبة يضعها من نفسه.

ومن ينظر في آيات حد السرقة، وحد الزنا مجرداً من كل هوى، لم يفهم منها سوى أن من يرتكب السرقة، عقوبتُه قطع اليد، ومن يرتكب فاحشة الزنا، عقوبتُه الجلد، وأن الأمر في قوله: ﴿فَاقْطَعُوا﴾[المائدة: ٣٨]، وقوله: ﴿فَاجْلِدُوا﴾[النور: ٢] واردٌ في الوجوب القاطع، فإن بناء الأمر بالقطع في آية حد السرقة على قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾[المائدة: ٣٨]، وبناء الأمر بالجلد في آية حد الزنا على قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾[النور: ٢] يصرفه عن احتمال الإباحة إلى الوجوب، ذلك أن تعليق الحكم على شخص موصوف بوصف يؤذن بأن المقتضي للحكم هو ذلك الوصف الذي قام بالشخص، وإذا كان الوصف جناية؛ مثل: السرقة، والزنا، ووضع لها حكماً في صيغة، ولم يذكر حكماً غيره، لا يصح أن يقال: إن هذا الأمر محتمل للإباحة؛ كما احتملها الأمر في قوله تعالى: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾[الأعراف: ٣١] الآية.

ثم إن اتصال آية السرقة بقوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾[المائدة: ٣٨] صريحٌ في الدلالة على أن الأمر بالقطع للوجوب؛ لأنه واقع في الآية موقع المنبّه على إن من تحقق فيه وصف السرقة، فهو مستحق لهذه العقوبة (عقوبة القطع)، وإذا قضى الشارع في جناية بعقوبة، وصرح أنها جزاء الجناية؛ أي: إنها على قدر جنايته، لم يكن للأمر بهذه العقوبة وجه غير الوجوب، وفي وصفه الحد بأنه «نكال من الله» إيذانٌ بأن من وقف في سبيل إنفاذه، فقد حارب الله، ومن رأى أن غيره من العقوبات أحفظ للمصلحة، فقد زعم أن علمه فوق علم الله.

وكذلك اتصال آية حد الزنا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ﴾[النور: ٢] يمنع من حمل الأمر فيها على الإباحة؛ فقد عرف الشارع أن في الناس من تثور في نفسه العاطفة العمياء، ولا ينظر إلى المصالح بعقل سليم، فيرى أن في جلد الزاني إفراطاً في العقوبة، فحذر من الانقياد إلى تلك العاطفة الجاهلة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ﴾، ثم نبه على أن مقتضى الإيمان: تنفيذ أحكام الله في غير هوادة، فقال: ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾[النور: ٢].

وإذا نظرت بعد هذا إلى قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[النور: ٢]، رأيته كيف أمر بأن يُقام هذا الحد بمرأى طائفة من المؤمنين؛ ليكون في إعلانه وإذاعته الزجرُ البالغ، وفي الأمر بإعلان العقوبة قصداً للمبالغة في الزجر ما يؤكد أن الأمر بالجلد وارد على سبيل الوجوب؛ لأن الشارع يكره إشاعة ما يصدر عن الأشخاص من آثام، فما أمر بإعلان الحد الذي يستدعي إشاعة ما وقع من الفاحشة إلا حيث أصبح الحد أمراً حتماً، وكان إعلانه من متممات ما يقصد بالحد من الزجر.

وقد مشى كاتب المقال في غير طريق؛ إذ جعل الحدود من المباحات التي تخضع لتصرف ولي الأمر، فقد عرفت أنها ليست من المباحات، بل هي من الواجب المعين. والدليل على أنها من الواجب الذي لا يقوم غيره مقامه متى تحقق معنى الجناية: أن القرآن أفردها بالذكر، وقرن الأمر بأبلغ وجوه التوكيد، وطريقته المعروفة في التخيير أن يذكر الأنواع المخير بينها؛ كقوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ

أَيَّامٍ﴾[المائدة: ٨٩]، وقوله في عقوبة البغاة: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ﴾[المائدة: ٣٣].

ويدلكم على أن الحدود من قَبيل الواجب المعين: سنَّةُ رسول الله ﷺ القولية، والعملية.

أما القولية: فإناً نراه حين يذكر الجناية يذكر بجانبها الحد الشرعي، كما قال في السرقة: «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده»، وقوله: «وايم الله! لو أن فاطمة بنت محمد سرقت، لقطع محمد يدها».

وأما السنَّة العملية: فإنه لم يعاقب من شرعت في حقهم الحدود إلا بهذه الحدود.

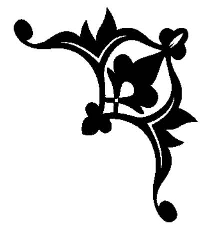
وليصرف صاحب المقال نظره عما يزعمه غير المؤمنين؛ من أن هذه الحدود عقوبات لا تلائم حال المدنية، ويذكر لنا مثلاً من مصالح الزمان والمكان التي تقتضي أن تكون عقوبة مرتكب جريمة السرقة، أو فاحشة الزنا، غيرَ ما ورد في الشرع، ويقول لنا: ما هي العقوبة المبتدعة التي تفعل في حفظ الأموال والأعراض ما يفعله القطع أو الجلد؟

بقيت آيات الحدود منذ عهد النبوة محفوظة من عبث المؤوّلين، لا يختلف العلماء في أن الأوامر فيها للوجوب، وأن من أضاعها، وهو قادر على إقامتها، فهو فاسق أو جاحد، إلى أن ظهرت فئة خاسرة؛ مثل: زعيم طائفة القاديانية محمد علي؛ إذ حاول أن يفتح في حصن تلك الأوامر ثلمة، فقال ـ وتابعه في رأيه أبو زيد الدمنهوري ـ إن السارق: من اعتاد السرقة، والزاني:

من اعتاد الزنا، وهو تأويل خرج به عن قانون اللغة العربية، بعد أن خرج به عن سنَّة النبي القولية والعملية.

وجاء بعده كاتب المقال، فهجم على آيات الحدود بمعول ذلك التأويل الذي تنكره اللغة والسنَّة وحكمة التشريع، ولو جرى الناس على مثله من تفسير الكتاب المجيد، لكَفَوْا خصومَ الإسلام جانباً من العمل لهدم أركانه، وطمسِ معالمه. ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[الحجر: ٩].



كتاب يهذي في تأويل القرآن المجيد(١)

علم الله أن في البشر عقولاً لا تدرك وجوه الخير، وأن في وجوه الخير ما لا تصل إليه العقول بنفسها، وعلم أن فيمن يعقلون بعض هذه الوجوه أولي أهواء نزَّاعة إلى الشر، فأنزل كتاباً يدعو إلى توحيد الخالق، ويهدي إلى مكارم الأخلاق، ويسنُّ للقضاء والسياسة العامة أحكاماً عادلة، وينبه على بعض سننه في الخليقة لندرك بالغ حكمته، ويذكرنا بأيام أمم قد خلت من قبلنا لنتعظ بها، ونحذر سوء منقلبها، ويقصُّ علينا من أنباء رسله ما يصف لنا صبرهم على ما أوذوا، وتأييده لهم بما يقطع عذر المنكرين لرسالتهم، ويخبر عن بعض الحقائق الغائبة عن أبصارنا؛ لنزداد علماً بسعة خلقه، وكمالِ قدرته، ونفقه أن ما لدينا من وسائل العلم لا نكسب به من العلم إلا قليلاً.

وقد شاء الله تعالى أن ينزل هذا الكتاب على سيدنا محمد بن عبدالله ﷺ، وقضت حكمته أن ينزله بلسان عربي مبين، بلسان أمة اختصت لذلك العهد بمزايا تهيئها لأن تتقبل دعوته، وتفقه مقاصده، وتشيد بجانبه دولة تقيم لمن

---

(١) مجلة «نور الإسلام» العدد الثاني من المجلد الثاني الصادر في صفر ١٣٥٠هـ ـ وهو نقد كتاب «الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن» تأليف محمد أبو زيد الدمنهوري ـ طبعة مصطفى الحلبي عام ١٣٤٩هـ.

تقلدوه عزة، وتمد على رؤوس دعاته حماية يتقلبون في ظلالها، ويبلغون الأمة هداية الله تحت رايتها.

أنزل الله كتابه الكريم، وعهد ببيانه إلى رسوله العظيم ﷺ، فتلقى عنه أصحابه ذلك الكتاب، وبيانَ ما كان يخفى عليهم من آياته، فما انتقل رسول الله ﷺ إلى الرفيق الأعلى حتى تركها شريعة غرَّاء، ليلُها كنهارها، وما انقرض عهد أصحابه رضي الله عنهم حتى ورثها عنهم التابعون، وأدَّوها إلى الذين جاؤوا من بعدهم بأمانة وتقوى، وما زال القرآن يدرس، والراسخون في العلم لا يختلفون في فهم آياته، إلا آياتٍ لا يمس الخلاف فيها أصلاً من أصول الدين، وليس فيما يعتد به من هذا الخلاف ما يخرج فيه الفهم عن أساليب اللغة العربية، ومقتضى وضعِ ألفاظها، حتى ظهر أشخاص قلَّ في علم اللغة نصيبُهم، أو خفَّ في علم الشريعة وزنُهم، فتناولوا القرآن بعقول لا تراعي في فهمه قوانين البلاغة، ولا تدخل إلى تفسيره من باب السنَّة الصحيحة، فأدخلوا في تفسير القرآن آراء سخيفة، ومزاعم منبوذة، ووَجدت هذه الآراء وهذه المزاعم عند بعض العامة وأشباه العامة متقبَّلاً.

وشرٌّ من هؤلاء طائفة الباطنية، الذين هم رهط من المجوس، ائتمروا على أن يكيدوا الإسلام بتأويل القرآن على وجوه غير صحيحة؛ ليصرفوا الناس عن محجته البيضاء، ويأخذوهم إلى ما شاؤوا من نِحَل خاسرة وأهواء، ولولا رجال يدرسون الدين ببصائر تنفذ إلى لبابه، ويرزقون إيماناً يسوقهم إلى دفاع الخبائث عن حياضه، لكان لأولئك المضلين جولةٌ أوسعُ مما جالوا، واستدراج للنفوس أكثر مما استدرجوا.

وعلى الرغم مما في كتب العلماء المصلحين من حق واضح، وحجة

دامغة، لم ينقطع شر هذا الرهط الذين يمكرون بكتاب الله، ويحرفون كلمه عن مواضعه؛ ليقضوا مآرب، ويشفوا صدور قوم لا يؤمنون.

وها هي تلك الفرقة البهائية قامت منذ عهد غير بعيد تتبع خطا الباطنية: تجهد نفسَها إجهادهم، وتهذي في تأويل كتاب الله هذيانهم. وقد تسنَّى لها أن تستهوي بعض النفوس الغافلة أيام كان دعاتها يراؤون الناس، ويضعون على ألسنتهم مسحة من الدين الحنيف، أما اليوم، فقد غرَّهم الغرور، فأعلنوا نحلتهم، وجعلوا الناس على بينة من باطن أمرهم، فما لهم بعد هذه العلانية إلا أن يُنقض بناؤهم، ويحذر المسلمون أينما كانوا حبائل دعاتهم.

ويضاهي البهائيةَ وأسلافَهم الباطنيةَ في العمل لتقويض أصول الإسلام على طريقة التأويل نفر يضعون على رؤوسهم بياضاً، ويحملون في صدورهم سواداً، لم يرسموا لأنفسهم نحلة دينية، وإنما هي الغواية لعبت بعقولهم، وإكبارُ خصوم الدين ران على قلوبهم، فانطلقوا إلى القرآن الكريم يؤولونه على ما يوافق شهواتهم، ويقضي حاجات في نفوس ساداتهم، يفعلون هذا ولا يرقبون في اللغة العربية ذمة، ولا يرعون لسنَّة أفضل الخليقة حُرمة، وتراهم ينبذون ما يقرره أئمة العربية، أو أئمة الدين نبذاً لا يتكئ على دليل، ويطلقون ألسنتهم في هؤلاء الأئمة الذين خدموا الدين والعلم والأدب، وإنما يعرف فضلَهم العالم الناقدُ النبيل.

ومن هؤلاء النفر شخص سولت له نفسه أن يخوض في آيات الله كالذين خاضوا فيها على عماية، فكتب جملاً قصيرة قذف فيها شيئاً من وساوسه، وسماها: تفسيراً، بل تناهى في الافتتان بها، فسماها: «الهداية والعرفان».

والذي يقرأ هذه الجمل لا يرتاب في أن صاحبها جامد على المحسوسات،

جاحد لكثير مما أخبر به القرآن، منكرٌ لأحكام قررها القرآن والسنَّة، وأجمع عليها الصحابة وأئمة الإسلام من بعدهم جيلاً بعد جيل، ولكنه يريد أن يدل على إنكاره بما يرتكبه في الآيات من سوء التأويل.

ونضع بين أيدي القراء أمثلة من هذا الكتاب؛ ليعلموا أن رئاسة الأزهر الشريف قد قضت بسعيها في حجزه وإتلافه واجباً، هو حماية العامة من أن يقرؤوا إلحاداً في آيات الله غير مقرون بما يكشف القناع عن وجهه الفظيع، وضلاله البعيد.

*** تأويله لآيات المعجزات:**

ينكر ذلك المؤول المعجزات صراحة، فقد قال في صفحة (٣٠٦): «وإن آيتهم ـ أي: الرسل ـ على صدق دعوتهم لا تخرج عن حسن سيرتهم، وصلاح رسالتهم، وأنهم لا يأتون بغير المعقول، ولا بما يبدل سنته ونظامه في الكون»، وقال في ص (١٦١): «وبعد هذا تعلم أن الله ينادي الناس بأنهم لا ينبغي أن ينتظروا من الرسول آية على صدقه في دعوته، غير ما في سيرته ورسالته».

وقد جرى هذا المؤول وراء طائفة البهائية؛ فإنهم ينكرون للرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ معجزات، صرَّح بإنكارها داعيتُهم المسمى: أبا الفضل، فقد ذكر المعجزات في كتابه المسمى بـ: «الدرر»، وقال: وكثير من أهل الفضل وفرسان مضمار العلم اعتقدوا أن جميع ما ورد في الكتب والأخبار من هذا القبيل كلها استعارات عن الأمور المعقولة والحقائق الممكنة مما يجوزه العقل المستقيم.

ثم أخذ يؤول بعض ما ورد في تلك المعجزات من قرآن وحديث

على نحو الوجهة التي ضلَّ فيها هذا المؤول من بعده.

لم ينقل عن أحد ممن يؤمن بالرسل ـ صلوات الله عليهم ـ إنكارُ المعجزات التي هي خوارق عادات يغير الله بها بعض سننه الظاهرة؛ لتكون حجة على صدق من يبعثه داعياً إلى سبيله، وإنما ينكرها طائفة ممن أنكروا بعثة الرسل إذ قالوا: إن الرسالة تتوقف على المعجزة، والمعجزة خرق للعادة، وخرق العادة محال. ودعوى استحالة خرق العادة قد أثخنتها الأدلة طعناً، فلا يقيم لها النظر الصحيح وزناً، وكم من عقول ضلت سبيل الرشد، وآفتها عدم التفرقة بين ما لا يكون عادة، وما يقتضي العقل بأن لا يكون، فيغلطون في تصور ما يستبعد العقل وقوعه استناداً للعادة، ويخالونه من قبيل ما لا يمكن وقوعه، واستبعاد العقل لشيء لم تجر العادة بوقوعه لا يقف أمام نصوص شريعة قامت الآيات البينات على أنها تنزيل من رب العالمين، وليس ما يقصه القرآن من معجزات الرسل ـ عليهم الصلاة والسلام ـ إلا تغييراً لبعض السنن الكونية الظاهرة، وتغيير هذه السنن لا يقتضي بمنعه عقل يقدر الخالق قدرها، ويسلم أن هذه السنن من صنعها.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرۡسِلَ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلۡأَوَّلُونَۚ﴾[الإسراء: ٥٩] نص في أن الله تعالى أرسل مع الرسل المتقدمين آياتٍ غيرَ سيرتهم وصلاح رسالتهم، وقد مرَّ المؤول على هذه الآية، ولم يمسها بتحريف.

وإذا كانت معجزات النبي ﷺ التي هي خوارق عادات قد شهدها الصحابة، وعرفها السلف، لا تأخذهم في صدق أحاديثها ريبة، ونقلت إلى مَن بعدهم على طرق تكتنفها الصحة من كل جانب، وكانت بمجموعها بالغةً

حدَّ التواتر الموجب للعلم، استبان لنا أن المراد من الآيات التي منع من إرسالها: تكذيبُ الأولين آياتٍ خاصة هي ما اقترحته قريش؛ من نحو: إحياء الموتى، على ما ذكره المحدّثون والمفسِّرون في سبب نزول الآية، والمعنى: ما صرفنا عن إرسال ما يقترحونه من الآيات إلا أن أمثالهم من المطبوع على قلوبهم؛ كعاد، وثمود قد كذبوا بها، فتوغُّل المقترحين في الضلال إلى حد مَن لا يُرجى منه الانتفاع بالآيات يجعل إرسالَ الآيات التي اقترحوها بعد إراءتهم آيات تثبت الرسالة، وتقوم عليهم حجة، خالياً من الفائدة، وعدم إرسال هذه الآيات المقترحة لا يقتضي أن لا يظهر على يده ﷺ آية من غيرها لم تقترح عليه، أو اقترحها عليه غيرُ من نزلت فيهم آية: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرۡسِلَ بِٱلۡأٓيَٰتِ﴾[الإسراء: ٥٩]، فهذه الآية ـ بملاحظة أنها نزلت في آيات خاصة اقترحها عليه قوم بأعيانهم ـ لا تدل أن الله لا يرسل أي آية من غيرها.

ينكر ذلك المؤول المعجزات، فأخذ يتقصَّى الآياتِ الواردةَ في شأنها، وينحو بها نحواً يخرجها عن أن يكون فيما تدل عليه خارق للعادة، ولا يندى جبينهُ حياءً أن يتعسف في التأويل، فيأتي به بعيداً من مواقع حسن البيان، خارجاً عن المعقول من دلالة الألفاظ.

فانظر ماذا صنع في قوله تعالى: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَلۡقِ عَصَاكَۖ فَإِذَا هِيَ تَلۡقَفُ مَا يَأۡفِكُونَ﴾[الأعراف: ١١٧]، فقد ذهب بالعصا إلى معنى الحجَّة، وقال: «يصور لنا كيف كشفت حجته تزييف حجتهم حتى سلموا له وآمنوا به».

وقال في قوله تعالى: ﴿أَنۡ أَلۡقِ عَصَاكَۖ﴾، وقوله تعالى: ﴿ ٱسۡلُكۡ يَدَكَ

﴿فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ﴾[القصص: ٣٢]: «تفهم من تمثيل هذه الرواية أن الله أعد موسى، وهيَّأة للدعوة، وأراه كَيف يتغلب على خصمهِ بالبرهان والحجة».

وقال عند قوله تعالى: ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿١٠٧﴾ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾[الأعراف: ١٠٧ ـ ١٠٨]: «انظر كيف يكون التمثيل في قوة الحجة والبرهان».

وقد اتبع المؤول في هذه مهذار البهائية المسمى: أبا الفضل؛ فقد ذكر في (ص٥١) من كتابه المسمى: «الدرر البهية»: أن أهل الفضل ـ فيما يزعم ـ فسرّوا العصا بأمر الله وحكمه، وقال: إن موسى ـ عليه السلام ـ بهذه العصا غلب على فرعون وجنوده، ومحا حبائل عتوه وجحوده، وذكر في (صفحة ٥٣) من ذلك الكتاب: أن اليد البيضاء عبَّر بها عن الرسالة.

في القرآن مجاز واستعارة وكناية، ولكنه يسلك هذه الطرق على الوجه الذي يأتيه البلغاء من العرب، وشأن البلغاء أن لا يخرجوا عن الحقيقة إلى أحد هذه الطرق إلا أن يكون سهل المأخذ، واضحَ المقصد، أما ما يبدو على وجهه تكلف، أو يكون في دلالته التواء، فمعدود في معيب الكلام، وداخل فيما يذهب بمزية الفصاحة، وتأويلُ الآيات ـ على ما قاله المؤول وسلفه البهائي ـ يجعلها من قبيل المجاز الذي ينبو عنه الذوق؛ لتعسفه، ويبعد منه الفهم؛ لخلوه من القرينة المشيرة إلى أنه مستعمل في غير ما وُضع له، فالمؤول ومعلمُه البهائي لم يقدروا الله حقَّ قدره؛ إذ صرفوا كلامه عما يدل على سعة قدرته، وخرجوا به عن حدود البلاغة، وهو مثلها الأعلى، والمختص بذروتها القصوى.

وانظر ماذا صنع في قوله تعالى: ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾[آل عمران: ٤٩]؛ فقد حرف قوله: ﴿أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ﴾ عن حقيقته، وقال: يفيدكَ التمثيل لإخراج الناس من ثقل الجهل وظلماته إلى خفة العلم ونوره، وتردَّدَ هنا في معنى إبراء الأبرص، فقال: فهل عيسى يبرئ هذا بمعنى: أنه يكمل التكوين الجسماني بالأعمال الطيبة، أم بمعنى أنه يكمل التكوين الروحي بالهداية الدينية؟».

ويدلك على أنه يذهب في تأويل الآية إلى غير مذهب المسلمين قوله عند قوله تعالى: ﴿ٱسۡلُكۡ يَدَكَ فِي جَيۡبِكَ﴾[القصص: ٣٢]: واعلم أن قصة موسى في العصا واليد كقصة عيسى في إحياء الموتى، وشفاء المريض، كلاهما يتشابه في معناه على الناس.

وقد مشى في هذا خلفَ ذلك البابي المسمَّى: أبا الفضل؛ إذ تصدى في كتابه المسمى: «الدرر البهية» لبيان معنى هذه المعجزة، فقال في (صفحة ٥٣) يتحدث عن حال بني إسرائيل: «حتى انتهت دورتهم، وانقضت مدتهم، وماتت قلوبهم، وبرصت بالذل جباههم وجنوبهم، فرجعوا من أسر الفراعنة إلى أسر القياصرة، وعن عبادة المصريين إلى عبادة الرومانيين، حينئذ طلعت شمس الحقيقة عن أفق بلاد الجليل، وارتفعت نغمات الإنجيل، فأحيا الله تعالى بأنفاس عيسى ـ عليه السلام ـ بعضاً من تلك النفوس الميتة، وبرأ بيده المباركة جملة من الجباه المبروصة».

زخرف من القول، وتحت هذا الزخرف جحودٌ لمعجزات الرسل ـ عليهم السلام ـ، وصرفٌ لآيات الله عن معانيها المفرغة في لفظها العربي المبين، والتي عرفها المسلمون منذ نزل بها الروح الأمين متضافرين عليها

جيلاً بعد جيل.

يقول الله تعالى: ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ﴾[آل عمران: ٤٩]، والمعنى الذي يعقل من الآية: أني أصور لكم من الطين شيئاً على هيئة الطير، فأنفخ فيه، فيكون طيراً حياً بأمر الله، وأبرىء الأعمى، والذي به وَضَحٌ، وأعيد الحياة إلى جسم من فقد الحياة، أفعلُ كلَّ ذلك بأمر الله.

وأما نحو إخراج الناس من ثقل الجهل إلى خفة العلم، وإبراء الجباه المصابة ببرص الذل، فلا يصح حمل الآية عليها؛ إذ القرآن بريء من أمثال هذه الاستعارات البالغة في التكلف والتعقيد غاية تذهب عندها الفصاحة وحسن البيان.

وإذا قرأت في بعض كتب التفسير ما يسمونه: الإشارات، ووجدت في الحديث عن هذه الآيات ما يقارب أو يماثل كلام المؤولِ، أو البهائيِّ، فاعلم أن أصحاب الإشارات غيرُ من يسمونهم الباطنية، فالباطنية يصرفون الآية عن معناها المنقول أو المعقول إلى ما يوافق بغيتهم؛ بدعوى: أن هذا هو مراد الله دون ما سـواه، وأما أصحاب الإشارات، فإنهم ـ كما قال أبو بكر بن العربي في كتاب «القواصم والعواصم» ـ: «جاءوا بألفاظ الشريعة من بابها، وأقروها على نصابها، لكنهم زعموا أن وراءها معانيَ غامضة خفية وقعت الإشارةُ إليها من ظواهر هذه الألفاظ، فعبروا إليها بالفِكر، واعتبروا منها في سبيل الذكر».

فأصحاب الإشارات لا ينفون ـ كما ينفي الباطنية وأذنابهم ـ المعنى

الذي يدل عليه اللفظ العربي من نحو: الأحكام، والقصص، والمعجزات، وإنما يقولون: إنهم يستفيدون من وراء تلك المعاني، وعلى طريق الاعتبار معانيَ فيها موعظة وذكرى.

وعلى ما بين مذهبهم ومذهب الباطنية من فرق واضح، نرى في أهل العلم من نازعهم في إلصاق تلك المعاني بألفاظ القرآن، وقال: إن ما جاء في صريح القرآن والسنَّة من مواعظ وحكم يغني عن ارتكاب هذه الطرق البعيدة، التي هي ـ في الأصل ـ نزعةُ قوم شأنُهم الصدُّ عن هدى الله، وتعطيلُ أحكام شريعته الغراء.

وأنكر ذلك المؤولُ أن يكون عيسى ـ عليه السلام ـ قد تكلم في المهد، فسام قولَه تعالى: ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِي ٱلْمَهْدِ﴾[آل عمران: ٤٦] سوءَ التأويل، فقال: «في دور المهد، وهو دور الصبا، علامةٌ على الجرأة، وقوةِ الاستعداد في الصغر»، يريد: أنه يكلمهم في سن اعتيد فيها الكلام.

جاء في «الجامع الصحيح» للإمام البخاري ما يدل على أن عيسى ـ عليه السلام ـ تكلم قبل أوان الكلام، تجد هذا في حديث: «لم يتكلم في المهد إلا ثلاثة»، وذكر في أولهم عيسى ـ عليه السلام ـ.

وروى ابن جرير الطبري بسنده إلى ابن عباس ﷺ: أنه قال في تفسير المهد: «مضجع الصبي في رضاعه».

والمهد في الأصل: مصدر مَهَدَ؛ أي: بسط ووطَّأ، وهو كما في «لسان العرب»: اسم لموضع الصبي الذي يُهيأ له ويوطأ لينام فيه، فكان على المؤول إذ فسره بدور التمهيد للحياة أن يقيم على هذا شاهداً من كلام العرب، ويبدي الوجه الذي دعاه إلى الإعراض عن حديث رسول الله ﷺ، وإلا،

كان هذا التأويل علامة على جرأته، واستعداده لأن يخوض في آيات الله بغير علم، وعلى غير أصل.

أنكر أن يكون عيسى ـ عليه السلام ـ قد تكلم في المهد، وتأول آية: ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ﴾[آل عمران: ٤٦] على ما سمعت، وبمثل هذا التأويل تناول قوله تعالى: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾[مريم: ٢٩]، فقال: «أي: كان ذاك النهار ولداً صغيراً، فكيف يأمرنا وينهانا ونحن كبار القوم، فهذا ابن حرام».

ولما رأى أن ما قبل الآية، وهو قوله تعالى: ﴿فَأَتَتْ بِهِۦ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُۥ﴾[مريم: ٢٧] يدفعه عن هذا العبث، صرفه عن وجهه، فقال: «تحمله على ما يحمل عليه المسافر، ومنه تفهم أنه كان في سياحة طويلة».

لم يكف المؤولَ أن يخرج فيما يكتب عن قوانين اللغة، فطاش إلى أن يقول في التاريخ ما لا يعرفه التاريخ، فمن أين اطلع على أن مريم ـ عليها السلام ـ كانت في سياحة طويلة؟! كان على المؤول أن يثبت هذه السياحة الطويلة من التاريخ، أو من القرآن، ثم يقول: «ومنها تعلم أنها كانت تحمله على ما يحمل عليه المسافر»، ولكنه قلبَ الكلام، فأتى إلى قوله تعالى: ﴿تَحْمِلُهُۥ﴾ الذي هو ظاهر في أنها تحمله بنفسها، وحرَّفه إلى معنى: تحمله على مركوب، وأذن لك في أن تأخذ منه أنها كانت في سياحة طويلة!.

ومقتضى إنكاره لمعجزات الرسل: أن لا يسلم أن عيسى ـ عليه السلام ـ خُلق من غير أب.

وقد كتب عندما وصل إلى آيات هذه المعجزات بلسان يدل على إنكارها في غير صراحة، فقال في تأويل قوله تعالى: ﴿قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى

﴿غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾[مريم: ٢٠]: «استنكرت لما طرأ على فكرها أن الولد يأتيها من غير السبب المَعروف».

وقال: «في قوله تعالى: ﴿ فَأَجَاءَهَا ٱلْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾[مريم: ٢٣] اختصار في التعبير لا يعوق دور الحمل الطبيعي».

وقال عند قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾[القصص: ٧]: «فيه ملحوظة ظريفة هي: أن موسى لم يذكر له أب، ولكن قومه لم ينكروا أباه، أو يقولوا فيه كما قالت النصارى في المسيح: ابن الله؛ بناء على أن المسيح نسب إلى أمه، ولم يذكر له أب».

فإذا نظرت إلى قوله: «لما طرأ على فكرها أن الولد يأتيها من غير السبب المعروف»، ثم إلى قوله في حديثه عن موسى ـ عليه السلام ـ «بناء على أن المسيح نسب إلى أمه، ولم يذكر له أب» إذا لاحظت هذا، وهو صادر ممن ينكر المعجزات، عرفت أنه لا يعترف ـ كما لا يعترف اليهود ـ بأن عيسى ـ عليه السلام ـ خلق من غير أب.

وحرَّف قوله تعالى: ﴿ فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ ۖ فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَٱلطَّوْدِ ٱلْعَظِيمِ﴾[الشعراء: ٦٣]، فقال: «اضرب بعصاك البحر: اطرقه، واذهب إليه»، وقال: «هذا بيان لحالة البحر يصوره لك بأنه مناطق بينها طرق ناشفة يابسة».

قال هذا، ولم يتحدث عن الفاء في قوله تعالى: ﴿فَٱنفَلَقَ﴾، وظاهر تأويله أن يكون المعنى: فذهب إلى البحر، فانفلق، فيكون الانفلاق قد وقع عقب الذهاب إلى البحر، والمؤولُ يقول: «يصور لك البحر بأنه مناطق بينها طرق ناشفة يابسة».

ثم إن قوله تعالى: ﴿فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾[الشعراء: ٦٣] ظاهرٌ في تصوير حال البحر عند انفلاقه؛ ليريك كيف ينجي رسله على طرق يفتحها من أجلهم، فتقف الأهوال حولهم، لا يمسكها أن تطغى عليهم إلا قدرتُه التي يدخل تحت سلطانها كل ما يدخل في حيز الإمكان.

ومما هو ظاهر في هذا المعنى: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِى فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِى ٱلْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَٰفُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ ﴿٧٧﴾ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِۦ فَغَشِيَهُم مِّنَ ٱلْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ ﴿٧٨﴾ وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ﴾[طه: ٧٧ ـ ٧٩]، فالمعقول من هذه الآية: أن الطريق الذي سلكه موسى ـ عليه السلام ـ إنما تنحى عنه الماء حالَ مروره به، وأن فرعون اقتفى أثره عندما رأى الطريق الذي يسير فيه موسى وقومه يبساً، ولما انحدر فرعون وقومه في هذا الطريق، عاد الماء إلى حاله، وغشيهم من اليم ما غشيهم، فكانوا من المغرقين.

وأما قول المؤول: إن فرعون أضل الطريق اليبس الذي اهتدى إليه موسى، فمن الأشياء التي يفرضها، ويحمل عليها الآيات إنكاراً للمعجزة.

وحرَّف قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ﴾[النمل: ٣٨]، فقال: «بعرشها: بملكها، يريد أن يضع خطط الحرب، ونظام الدخول في البلد، فطلب الخريطة التي فيها مملكه سبأ؛ ليهاجمها، ويريها أنه جادٌّ غيرُ هازل».

يقول الله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا﴾، ويقول هذا المؤول: «يأتيني بخريطة مملكتها»، وإذا كان طلب خريطة مملكتها لوضع خطط الحرب، فما وجه عرض هذه الخريطة عليها بعد أن جاءت مسلمة؟ وما حكمة سؤالها عن مطابقة هذه الخريطة؟!

عبثٌ يهذي به حول كتاب الله، فلا تقوى تحجمه عنه، ولا حكمة يفرق بها الجد والمزح، فترفعه عن أن يقول ما يضحك الناس منه.

وحرَّف قوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾[الأنبياء: ٦٩]، فتأولها على وجه ينكر به أن يكون إبراهيم ـ عليه السلام ـ أُلقي في النار، وخرج منها سالماً، فقال: معناه: نجَّاه من الوقوع فيها. وذكر أن نجاته كانت بالهجرة؛ أي: من وطن قومه إلى ناحية فلسطين.

وظاهر الآية أنه أُلقي في النار، وقد سلب الله منها حرارتها، فإن حمل على معنى إيجاد حائل بين النار وجسم إبراهيم، فهو تأويل غير بعيد، أما صرفُ الآية إلى معنى عدم الوقوع في النار، فتأويل لا داعي إليه، ولا مسوغ له إلا ضيقُ الذهن عن تصور بشر يُلقى في النار، ولا تحرقه النار، وإذا لم يقل القرآن: «فألقوه، فقلنا: يا نار كوني برداً»، فلسبك الآية في إيجاز يلائم حد الإعجاز، فالجملة التي تدل على إلقائهم له في النار بالوضع والمطابقة حذفت من النظم استغناءً عنها بذكر ما يستلزمها، ولا يستقر معناه في ذهن السامع إلا بتقديرها، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾.

وحرَّف قوله تعالى: ﴿سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَـٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ﴾[الإسراء: ١]، فقال: «الإسراء: يستعمل في هجرة الأنبياء، والمسجد الحرام: الذي له حرمة، والأقصى: الأبعد: مسجد المدينة».

وقصد المؤول إنكار واقعة الإسراء، فحمل الآية على هجرته ـ عليه الصلاة السلام ـ من مكة إلى المدينة.

أجمع أهل العلم: أن أوائل هذه السورة نزل بمكة؛ أي: قبل الهجرة، ولو كان هذا المؤول ممن يفقه فائدة معرفة ما نزل بمكة، وما نزل بالمدينة في تفسير كتاب الله تعالى، لما تجاسر على تفسير الآية بواقعة الهجرة، وقد روى واقعة الإسراء من مكة إلى بيت المقدس جمعٌ عظيم من الصحابة ﵃، منهم: جابر بن عبدالله، وابن عباس، وأنس بن مالك، وأبو هريرة، ومالك ابن صعصعة، وجاءت هذه الروايات في الكتب الصحيحة؛ مثل: «الجامع الصحيح» للإمام البخاري، «والجامع الصحيح» للإمام مسلم، فلو كان هذا المؤول ممن درس كتب السنَّة، وكان ممن يستضيء في تفسير كتاب الله تعالى بسنَّة رسول الله ﷺ، لما رمى بنفسه في حفرة لا يسمع صيحته فيها إلا فارغُ الذهن من مبادئ الدين، أو مزلزَلُ العقيدة ما لقي ضِـلِّيلاً، إلا مال به عن السبيل.

*** دعوته إلى الفسوق عن أحكام الشريعة:**

يريد المؤول أن يفتح لذوي الأهواء باب الخروج عن الدين، وتعطيل أحكام الشريعة، فزعم أن المصلحة قد تكون في غير ما أمر الله به، فحرَّف قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[النور: ٦٣]، وقال: «يفيدك أن المخالفة المحذورة هي التي تكون للإعراض عن أمره، وأما التي تكون للرأي والمصلحة، فلا مانع فيها بل هي من حكمة الشورى».

المؤول يجيز تقرير رأي مخالف لأمر رسول الله ﷺ الذي هو أمر الله تعالى، ويرى في هذا الرأي المخالف مصلحة تجعله أهلاً لأن يعمل عليه بدلاً من أمر الله، يقول الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ

ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴾[المائدة: ٤٤]، ومصداق هذه الآية: من يحكم بغير ما أنزل الله، معتقداً أن المصلحة فيما حكم به، ويتناول من يفتي برأي، معتقداً أنه أحفظ للمصلحة مما أنزل الله، فمن يأذن للناس في تقرير رأي مخالف لأمر الله، فإنما يقودهم إلى حفرة من النار هي إنكار أن يكون الله تعالى أحكم الحاكمين.

فإن زعم المؤول أنه قصد ما كان يراجعه فيه بعض أصحابه رضي الله عنهم من نحو بعض الآراء الحربية، قلنا له: إنك أطلقت في تأويلك، ولم تقصره على هذا النوع من أوامره ـ عليه الصلاة والسلام ـ ثم إن مخالفة الأمر عدمُ العمل به، وإبداءُ بعض الصحابة لآرائهم في شيء من تدابير الحروب لا يسمى: مخالفةً للأمر، بل كانوا يعرضون عليه الرأي، فتارة لا يراه صالحاً، فيرده، ولو عملوا على مقتضى رأيهم، لحق عليهم وعيدُ الآية، وتارة يرى فيه المصلحة، فيأمر بالعمل به، والعملُ على هذا النحو من قَبيل اتباع أمره، فأين المخالفة؟!.

* **إنكاره للجن:**

يجيء هذا المؤول إلى الآيات التي ذُكر فيها الجن، ويحمل الجن على غير المعنى الذي عرفه الصحابة ومَن بعدهم من أئمة الدين وعامة المسلمين، وأكتفي بأن أسوق ما قاله في آية هي من أظهر ما يدل على أن الجن خلق غير الإنس، وهي قوله تعالى: ﴿قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡءَانًا عَجَبٗا﴾[الجن: ١]؛ فإنه بعد أن أحال القارئ على آيات من سور متعددة، قال: «بعد هذا تفهم أنه يطلق الجن والجنة على الزعماء المستكبرين من السادة المتبوعين، ويعبر عن الإنس بسائر الناس المقلدين والتابعين المستضعفين»، ويفسر الجن في بعض الآيات بقواد الجيش.

لم ينقل عن أحد من المسلمين ـ على اختلاف فرقهم ـ إنكارُ الجن، وإنما ينكرهم طائفة من غير المسلمين.

قال ابن حزم من كتاب «الفصل»: «لما أخبرت الرسل الذين شهد الله ﷻ بصدقهم بما أبدى على أيديهم من المعجزات المحيلة للطبائع، بنصِّ الله ﷻ على وجود الجن في العالم، وجب ضرورة العلمُ بخلقهم ووجودهم».

وقال: «وأجمع المسلمون على ذلك (وجود الجن)، نعم، والنصارى والمجوس والصابئون، وأكثر اليهود، حاشا السامرة فقط، فمن أنكر الجن، أو تأول فيهم تأويلاً يخرجهم عن هذا الظاهر كافرٌ ومشركٌ».

وإنما ينكر الجن من جمد عقلُه في دائرة من المحسوسات لا يتخطاها أنملة، ونحن نعلم أن العقل وحده لا يصل إلى العلم بوجودهم، كما أنه لا يستطيع إقامةَ الدليل على نفيهم، بل إذا سئل عنهم، وهو صحيح النظر، مجردٌ من كل تقليد، أقر بإمكان وجودهم؛ إذ ليس من شرط كل موجود أن يدرك بإحدى الحواس الخمس، فقدرة الله تعالى تسع خلقاً ينشأ من عنصر لطيف، فلا يقع عليه النظر، وإذا أقرَّت العقول إمكانَ شيء، وأخبر الدين القائم على البرهان بوجوده، تلقينا خبره بالقبول، ولم نفرق بينه وبين ما أدركناه بالمشاهدة، أو ثبت بالأدلة العقلية مباشرة.

*** إنكاره للشياطين:**

ينكر المؤولُ الجنَّ، وينكر أن يكون هناك مخلوق غير الإنسان يقال له: شيطان. تجد هذا الإنكار عندما يرد لفظ إبليس أو الشيطان في آية، فيأبى أن يبقيه على المعنى المعروف في الكتاب والسنَّة وإجماع المسلمين، فانظر إلى أصرح آية في هذا المعنى، وهي قوله تعالى: ﴿فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ

﴿أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ﴾[البقرة: ٣٤] كيف تأول لفظَ إبليس فيها، فقال: «إبليس اسمٌ لكل مستكبر على الحق، ويتبعه لفظ الشيطان، والجان، وهو النوع المستعصي على الإنسان تسخيره». وكذلك تأول قوله تعالى: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجْرِى بِأَمْرِهِۦ رُخَآءً حَيْثُ أَصَابَ ۝٣٦ وَٱلشَّيَٰطِينَ كُلَّ بَنَّآءٍ وَغَوَّاصٍ﴾[ص: ٣٦ ـ ٣٧]، فقال: «والشياطين يطلقون على الصناع الماهرين، والأشقياء المجرمين»، ولما وجد قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾[الأعراف: ٢٧] نصاً في أن الشيطان مخلوق يصل أثر فتنته إلى نفس الإنسان دون أن يأخذه بإحدى حواسه، ذهب في تأويل الآية مذهب من يتظاهر بتفسير القرآن، وهو يدس في تفسيره جحوداً، فقال: «من حيث لا ترونهم فيها شياطين، فيخدعونكم بأنهم من الأولياء الناصحين».

وإذا حمل بعض المفسرين لفظ الشياطين في بعض الآيات على أشرار من الإنس؛ كما قالت طائفة في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾[البقرة: ١٠٢] المراد: شياطين الإنس، فما كان هؤلاء لينكروا ذلك الصنف من الجن المخلوق من نار السموم، وإنما هو تأويل بدا لهم أن اللفظ يحتمله قريباً أو بعيداً، ولا يستطيعون أن يذهبوا إلى مثل هذا التأويل في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾[الكهف: ٥٠]، فمن حمل مثل هذه الآية على فريق من الإنس، فهو ممن لا يؤمن إلا بما يلمس، أو يرى، ولم يجعل اللهُ للعقول المتحجرة على تفسير كتابه سبيلاً.

*** تأويله للملائكة:**

يتخبط المؤول عندما تجيئه آية فيها اسم الملائكة، فمرةً يفسره برسل

النظام والسنن في الكون؛ كما قال عند قوله تعالى: ﴿أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾[البقرة: ٢٤٨]: «إشارة إلى أنه يأتيهم بسنن الله ونظامه؛ أي: بتغلبهم على العدو، وبقوة الحرب ونظامه، والملائكة كما قلنا في (ص٢٤) رسل النظام والسنن في الكون».

وقال عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾[البقرة: ٣٤]: «الملائكة: رسل النظام وعالم السنن، وسجودُهم للإنسان معناه: أن الكون مسخر له».

ومرة يجعل الآية التي ذكر فيها الملائكة من قبيل التمثيل؛ كما قال في قوله تعالى: ﴿جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[فاطر: ١]: «يمثل لك السرعة في إجراء سننه في الكون وتنفيذ أوامره في العالم».

وفسر جبريل وميكائيل في قوله تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾[البقرة: ٩٨] بأنهما قسمان من الملائكة، وقال: «الأول رسول الوحي والإلهام، والثاني رسول السنن والنظام».

وقال عِندَ تأويل الملائكة من قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾[البقرة: ١٧٧]: «وهذا تابع للإيمان بالله، فمن يؤمنُ بالله يؤمنُ بخلقه ونظامه. والملائكة رسل هذا الخلق والنظام».

فتحريفه الآية بادعاء التمثيل مرة، وذكره لسنن الكون ونظمه مرة أخرى، وجعله جبريل وميكائيل قسمين من الملائكة، دون الاعتراف بأنهما فردان منهم، يدل على أنه يريد من الملائكة معنى غيرَ المعنى المعروف في صريح الكتاب والسنَّة، ونصوص الشريعة في دلالتها على وجود الجن والملائكة

متساوية، وهما من جهة إمكان وجودهما في منزلة واحدة.

*** إنكاره لأحكام معلومة من الدين بالضرورة:**

أطلق المؤول قلمه في الإنكار حتى ألحدَ في آيات الحدود والأحكامِ المعلومة من الدين بالضرورة، فانظر إلى ما صنع في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة: ٣٨] إذ قال: «يعطي معنى: التعوُّد؛ أي: إن السرقة صفة من صفاتهم الملازمة لهم، ويظهر لك من هذا المعنى أن من يسرق مرة أو مرتين، ولا يستمر في السرقة، ولم يتعود اللصوصية، لا يعاقَبُ بقطع يده».

وكذلك حرّف قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور: ٢]، فقال: «يطلق هذا الوصف على المرأة والرجل إذا كانا معروفين بالزنا، وكان من عادتهما وخلقهما، فهما بذلك يستحقان الجلد»، وهذا الذي قاله في اسم الفاعل من أنه يدل على التكرار والتعود من بهتانه الذي لا يقف عند حد! فاسم الفاعل؛ نحو: السارق، أو الزاني إنما يدل على ذات قامت بها السرقةُ أو الزنا، ولا دلالة له على تجدد قيام الوصف بالذات، ولا على تعودها عليه، هذا ما يقوله علماء العربية في القديم والحديث.

قال ابن مالك في كتاب «التسهيل» معرّفاً اسم الفاعل: «اسم الفاعل: هو الصفة الدالة على فاعل، جارية في التذكير والتأنيث على المضارع من أفعالها، لمعناه، أو معنى الماضي».

فقوله: لمعناه، أو معنى الماضي، تنبيهٌ على أنه لا يدل على أزيدَ مما يدل عليه الفعل، وهذا وجه الفرق بينه وبين صيغ المبالغة؛ كفعَّال، ومفعال، وفَعول؛ فإن هذه الصيغ تدل على معنى زائد على حدوث الصفة لمن قامت

به، وهو قوتها فيه، أو كثرةُ صدورها منه.

والكوفيون يمنعون عمل صيغ المبالغة في نحو المفعول، ويعللون هذا المنع بعدم مجاراتها للفعل المضارع في وزنه، وبمخالفتها له في معناه؛ لأنها تزيد عليه بالمبالغة، ومقتضى هذا: أن اسم الفاعل عمل في نحو المفعول؛ لأنه لا يخالف المضارع في معناه، فعلماء العربية من كوفيين وبصريين مجمِعون على أن اسم الفاعل لا يدل على أكثر مما يدل عليه الفعل، وإذا كان علماء العربية الذين قضوا أعمارهم الطويلة في تقصِّي اللغة، والتفقه في كلام العرب قد تظاهروا على أن اسم الفاعل لا يدل على مقدار من الوصف أكثرَ مما يدل عليه أصل المضارع والماضي، أفيستطيع المؤول أن ينقض بناءهم بكلمة لا تمتُّ إلى البحث بسبب، وإنما هي وليدة الهوى، والانهماك في مخالفة أهل العلم؟!.

وعمد إلى الآيات الصريحة في ملك اليمين، وحَرَّفها بالتأويل تحريفاً لا يختلف عن صريح الإنكار، إلا أن عليه مسحةً من النفاق، فانظر كيف حرَّف قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[النساء: ٢٥]، وحمل الفتيات على: الخادمات، فقال: «فيه عناية بالخادمات، وتسهيلٌ لمن يريدون الزواج ولا يستطيعون النفقات على ذوات البيوتات». وقال عند قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾[النور: ٣٢]: «خادميكم، وخادماتكم».

وقد ارتكب في الآيات الواردة في هذا الشأن من التأويل ما لا يخطر على بالِ أصلبِ الباطنية جبهةٌ، فانظر إليه ماذا يقول في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ

﴿يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرًاۖ﴾[النور: ٣٣]، يقول: «﴿وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾: كتاب الله، وما كتب الله، وما كتب من الزواج والنسل. ﴿فَكَاتِبُوهُمۡ﴾: عاونوهم على أداء الكتاب».

ولو قلت له: إن الذين فسروا الآية بأن يكاتب الرجلُ رقيقَه على مال، حتى إذا أدى ما كتب عليه، صار حراً، قد أقاموا الشاهد على هذا من كتب السنَّة واللغة، فهل لك شاهد على ما تأولت عليه الآية، وما قلت في تأويلها من أن المكاتبة: المعاونة على أداء الكتاب، لما كان جوابه إلا أن هذا المعنى قد نفث في صدره، وهو لا يرجع في تفسير كتاب الله إلى السنَّة، ولا إلى قانون اللغة. ولا مرد لهذا الجواب إلا أن تتلو عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾[النحل: ٤٤]، وتقرأ عليه قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾[الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٥].

ومن مقتضى إنكاره لأصل ملك اليمين: إنكارُه لأن يتمتع الرجل بما ملكت يمينه من الإماء، وكذلك تجده يحرف الآيات الواردة في هذا الشأن؛ كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ ٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ فَإِنَّهُمۡ غَيۡرُ مَلُومِينَ﴾[المؤمنون: ٥ ـ ٦]، فقال المؤول: «أو ما ملكت أيمانهم من الخدم؛ فإن لهم ما ليس لغيرهم، فقد يكونُ في الإنسان فروج؛ أي: نقائص وعيوب يسيئه أن يراها النّاس فيه، ولكن لا يسيئه أن يراها خدمه».

إذا كان في بعض تأويله ما ينادي بانحرافه عن الهدى إلى مكان بعيد، ففي بعضه ما ينادي بأن الرجل ليس له فكر يتحامى به فضيحةَ العَبَث، ويحبسه عن أن يقول ما يضحك منه المحزون، فالمؤول يصرف الآية عن أن تكون

للحث على الطهر والعفاف إلى الأمر بستر العيوب والنقائص عن الناس، إلا عن الأزواج والخدم، ولم يكتف بهذا التأويل السخيف، فقال عقبه: «ومن البلاغة في التعبير أن لفظ (أو) أفاد التنوع بين ما يباح للأزواج، وما يباح لملك اليمين؛ إذ يوجد من العيوب ما لا ينبغي كشفه على الخدم». ولا ندري كيف يفهم من (أو) العاطفة لـ ﴿مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ على قوله: ﴿أَزْوَاجِهِمْ﴾[المؤمنون: ٦] التنويع بين ما يباح للأزواج، وما يباح لملك اليمين، وهذا الذي يباح للصنفين ـ فيما زعم ـ لم يذكر في نظم الآية؟

والإسلام جاء، فوجد عادة الرق جارية بين المتحاربين، فهذّبها، وترك الأخذ بها لاجتهاد الإمام، ولكنه أوصى بالإحسان إلى الرقيق، والرفق به، وندب إلى تحرير الرقاب، وجعله كفارة لبعض ما يرتكبه الإنسان من عمل سيئ ؛ كالظهار، والفطر في رمضان، والحنث في اليمين، وقتل النفس خطأ، وجعل في يد الحاكم عتق الأرقاء الذي يلحقهم ممن هم تحت أيديهم ضرر فادح، وتفويضُ أمر الاسترقاق إلى الإمام يجعل له الحق في العدول عنه كما هو مفصل في كتب الأحكام.

وأنكر إباحة تعدد الزوجات الذي جرى عليه السلف من الصحابة فمَن بعدهم، وجعل آية: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[النساء: ٣] خاصةً باليتامى، فقال: «﴿مِنَ النِّسَاءِ﴾: نساء اليتامى الذين فيهم الكلام؛ لأن الزواج منهن يمنع الحرج في أموالهن»، ثم قال: «ولتعلم أن التعدد لم يشرع إلا في هذه الآية بذلك الشرط السابق»؛ يعني: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾، واللاحق؛ يعني: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾[النساء: ٣].

ومن البيِّن تجافي هذا المعنى الذي ذكره المؤول عن نظم الآية، ومن أظهر الوجوه التي يستقيم معها النظم، ولا تمس إجماعَ المسلمين من الصحابة فمَن بعدهم بشيء: أن يكون المعنى: وإن خفتم أن تهضموا شيئاً من حقوق اليتامى؛ لضعفهن، وتحرجتم منها، فدعوا التزوج بهن، وانكحوا ما طاب لكم من النساء غيرهن مثنى وثلاث ورباع.

*** زعْمُه أن المسلمين يروون الأحاديث النبوية عن اليهود:**

لا يبالي المؤول أن يتكلم في غير أمانة، ويقول ما لا يطابق الواقع، ومن أمثلة هذا: أنه تعرض عند تأويل قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا﴾[الإسراء: ٤٧] لما ورد في سحر بعض اليهود للنبي ﷺ، وقال: «من الغريب ـ مع هذا الدليل المبين ـ: أن المسلمين ينقلون في كتبهم: أن النبي سُحر؛ بناء على حديث رواه اليهود، كما ينقل النصارى أن المسيح صُلب؛ بناء على رواية اليهود أيضاً».

من يقرأ هذه الجملة يفهم منها: أن حديث سحر النبي ﷺ تلقاه المسلمون عن اليهود، والحقيقة أن الحديث مروي بأسانيد عن النبي ﷺ نفسه، وفي هذا الحديث: أنه علم بهذا السحر من طريق الوحي، ومن رواته من الصحابة رضي الله عنهم: عائشة، وابن عباس، وزيد بن أرقم، ثم رواه عن هؤلاء جماعة من الثقات حتى بلغ الأئمة: البخاري، ومسلماً، والنسائي، والبيهقي، وغيرهم، ولا صلة لحديث السحر بيهودي سوى أن النبي ﷺ أوحي إليه بما فعل اليهودي لَبيدُ بن الأعصم من السحر.

وأنكر بعض الناس هذا الحديث في القديم، وأخذهم الريب فيه من ناحيتين:

إحداهما: قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ﴾[الإسراء: ٤٧]، فهذا مما قصه الله تعالى عن كفار قريش من سياق الإنكار عليهم، ومقتضاه: نفي أن يكون قد سحر، والقرآن مقدم على الحديث.

ثانيتهما: أن تأثره بالسحر ـ عليه الصلاة والسلام ـ يقدح في الثقة بما يبلِّغه عن الله تعالى من أمر ونهي.

والذين لا يسارعون إلى تكذيب الأحاديث المروية بأسانيد صحيحة ما وجدوا لدفع ما يرد عليها من الشبه طريقاً، يقولون: إن قريشاً أرادوا من قولهم: ﴿مَّسْحُورًا ﴾ معنى اختلال العقل، فيكون مرادفاً لقولهم: ﴿مَجْنُونٌ﴾، أو أرادوا: أنه مسحور سحراً من أثره هذا الدين الذي يدعو إليه، وهذا موضع الإنكار عليهم بإجماع، ويقولون: إن السحر إنما تسلط على جسده وجوارحه الظاهرة، ولم يمس شيئاً من عقله وقلبه، ويدل لهذا: حديثُ ابن عباس ﷺ في رواية ابن سعد: «مرض النبي ﷺ، وأُخذ عن النساء والطعام والشراب».

وليس من غرضنا الآن البحث عن حقيقة السحر[1]، ولا بسط القول في حديث سحره ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وإنما أردنا أن نريك كيف يحاول المؤول أن يقذف المسلمين بتهمة تَلقّي أحوال النبي ﷺ عن اليهود.

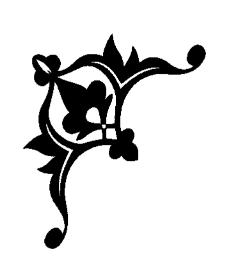
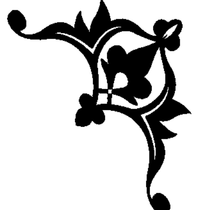
وانظر إلى قوله: «إن المسلمين ينقلون في كتبهم»؛ فإنها كلمة لا أحسبها صدرت منه إلا في حال نسيانه أنه استعار ثوبَ الإسلام؛ ليتمكن من سحر أبناء المسلمين، وصدهم عن السبيل.

---

(١) انظر كتاب: «الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان» للإمام محمد الخضر حسين ـ باب: في حديث السحر.

هذه أمثلة من كتاب حشوُه الجحود والهذيان، نسوقها في هذه الرسالة؛ ليزداد المسلمون علماً بأن مؤلفه مهزول الفكر، منحـرفٌ عن الرشـد، ﴿وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ عَنْهَا غَٰفِلِينَ﴾[الأعراف: ١٤٦].



كتاب يلحد في آيات الله(1)

قرر الإسلام للمرأة حقوقاً رفعت شأنها، وجعلتها عضواً عاملاً في دائرة الصيانة، وعلى وجه يحفظ بينها وبين زوجها وأقاربها المودةَ الصادقة، والعاطفةَ الفياضة بكل خير، وما زالت المرأة المسلمة تعيش مع الرجل القائم على آداب الإسلام مغتبطة هانئة، شأنها النظر في تربية الولد، وتدبير المنزل، وشأن الرجل معاشرتها بالمعروف، والقيامُ بحاجاتها، ومسايرة رغباتها ما دامت محفوفة بسياج الطهر والحياء. وما زال المصلحون يدعون إلى رعاية حقوقها المنبَّه عليها بقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ﴾[البقرة: ٢٢٨]، حتى ظهر نفر تخيَّلوا أن الرقي كله في مظهر المرأة الأوربية، فقاموا ينادون لأن تتبع المرأة المسلمةُ الأوربيةَ شبراً بشبر، وذراعاً بذراع.

نقول هذا بمناسبة الحديث عن كتاب ظهر في تونس منسوباً إلى بعض من لبست نفوسهم من التجافي عن الدين ما لبسته نفوس هؤلاء الذين يزعمون أنهم أنصار المرأة. ويقولون ـ والجهل ضارب في أدمغتهم ـ: إن الإسلام ظلم المرأة، ويذكرون: تعددَ الزوجات، وجَعْلَ الطلاقِ في يد الرجل،

(1) مجلة «نور الإسلام» ـ العدد الثامن من المجلد الأول الصادر في شهر شعبان ١٣٤٩هـ. وهو نقد كتاب «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» تأليف الطاهر حداد.

وجَعْلَ نصيبها من الإرث نصفَ نصيب الرجل، ونحوَ هذه الأحكام مما قرره الإسلام، وعرفت العقول السليمة حكمتها، وموافقتها لما تقتضيه الحياة الراقية.

باطلٌ من القول لغط به نفر من غير المسلمين في الشرق، فوقع في آذان أحداث في تونس، ولم يجد لديهم من متانة العقيدة، وقوةِ البصيرة ما يدفع عنهم خبثه، فأساغوه، وردَّدوا صوته محاكاة لأولئك النفر، والمحاكاةُ في الباطل أدلُّ على قصر النظر من ابتكاره، ولكن المستعدين للتقليد فيما تشقى به الأمة لا يفقهون.

ظهر هذا الكاتب منسوباً لأحد من يحملون شهادة (التطوع)[1] بجامع الزيتونة، وقد سلك صاحبه طريقة مخادعة الغافلين من المسلمين بتأويل نصوص الشريعة، وتحريف كلمها عن مواضعه، ولم يتعظ هذا الكاتب بمن ذهب في الكيد للدين هذا المذهب، فخاب سعيه، ولم يزد على أن كشف للناس سريرة مغبرّة كانوا يظنونها نقية، بل أحيا شُعوراً دينياً كان في بعض النفوس خاملاً؛ إذ دلَّ المسلمين على أن من وراء هذه الأقلام ضمائر لا ترجو لله وقاراً، وأيدياً تعمل لتقويض بناء الشريعة ليلاً ونهاراً.

ظهر هذا الكتاب، فقابلته الأمة التونسية بالإنكار، وقامت الصحف هنالك بواجبها، فنقدته من الوجهتين: الدينية، والاجتماعية، وكتب بعض العلماء مقالات في بيان ما فيه من جهالة وغواية، وألَّفت النظارةُ العلمية

---

(١) شهادة يأخذها الطالب بعد أن يقضي في الطلب نحو سبع سنين. ولعلها تساوي الشهادة الأهلية في الأزهر الشريف، وسميت (تطوعاً)؛ لأنها تخول صاحبها أن يدرّس في الجامع متطوعاً.

بجامع الزيتونة لجنة من العلماء الذين درسوا أصول الشريعة على بصيرة، وعُرفوا باستنارةِ الفكر، وتمييزِ الجديد النافعِ مما هو جديد آثمٌ، فدرست اللجنة الكتاب، ووضعت تقريراً فيما احتواه من منكرات وضلالات.

لقي الكتاب ما يستحق من التفنيد، وسعي النظارة العلمية لتجريد صاحبه من الشهادة التي يحملها، ولكنه لم يعدم أن يجد أفراداً يموّهون باطله، ويروِّجون زائفة، فأقاموا لصاحبه حفلة تكريم، وعجلوا إلى بث دعاية له في مصر، ولفقوا مقالات حملوا فيها على العلماء وأرباب الصحف الذين نقدوا الكتاب بعقل، وفضحوا ما فيه من تضليل، ثم بعثوا بتلك المقالات إلى صحف لا ترعى للحقائق ذمة، فنشرتها لهم، ولم يكن لها من الأثر سوى ارتياح غيرِ المسلمين لأن يُرمى الدينُ الحنيف بيد منتسب إلى معهد أُسس ليكون حصناً للدين مانعاً.

وفي هذه المقالات اغتباط أولئك النفر بأن بعض الفرنسيين كانوا في جانب صاحب الكتاب، يدافعون عنه، وينقدون سلوك الصحافة التونسية في الرد عليه، ولم لا يكون الفرنسيون في جانبه، وهو يضرب الإسلام في الصميم، ويأتي لهدمه من باب لا يستطيع الفرنسيون أن يأتوه وهم فرنسيون؟؟!.

وفي هذه المقالات رمي للمستنيرين؛ كالمحامين، والأطباء في تونس بأنهم خذلوا صاحب الكتاب لغايات شخصية، ونحن نرى في مصر محامين وأطباء يؤمنون بالقرآن أبلغ الإيمان، ويرون أن ما منحه الإسلام للمرأة من الحقوق هو عين الصواب، وما عداه جهل بعواقب الأمور، ولم لا يكون المحامون والأطباء في تونس قد جمعوا إلى علم الحقوق والطب هداية وتوفيقاً؟

وزعم كاتب تلك المقالات أن النظارة العلمية عقدت لجنة من بعض

أعضائها، ومن بعض المدرسين، وقرروا ـ فيما بلغهم ـ أن المدرك التشريعي الذي يراه مؤلف الكتاب لا ينافي الإسلام، إلا أن المؤلف لم يبلغ رتبة الاجتهاد.

وقد اطلعنا في الصحف التونسية على ما يخالف هذا الزعم.

قالت جريدة «الزهرة» الغرَّاء: «بلغنا أن اللجنة التي ألفتها النظارة العلمية للنظر في كتاب «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» قد أتمت أعمالها، وأنهت تقريراً في ذلك للوزارة الكبرى، وكان جميع أعضاء اللجنة على وفاق تام مجتمعين على أن الكتاب المذكور يحوي في عدة نواح منه أوجهاً كثيرة من الضلال والتضليل، وبهذه الصفة يعتبر مروقاً من الدين، وخروجاً على إجماع الأئمة من علماء الإسلام، ومحاربة لحضرة الرسول الأعظم ﷺ».

ونقلت جريدة «الوزير» الغرَّاء محادثات في شأن الكتاب جرت بين رئيس تحريرها، وفضيلة شيخ الإسلام[1] بتونس الشيخ «أحمد بيرم»، وبعض أعضاء اللجنة، ومما قاله شيخ الإسلام في حق الكتاب أنه: «يخالف الشريعة الإسلامية في كثير من المواقف؛ كمسألة تعدد الزوجات، ومسألة الميراث، ومسألة الحجاب».

وقال رئيس الإفتاء المالكي الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: إنه «يشتمل على مخالفات كثيرة لأحكام الشريعة الإسلامية تعد ضلالات، وقد بتت اللجنة رأيها الذي يحوم حول هذا».

وقال المفتي المالكي الشيخ أبو الحسن النجار: «إنه يخالف النصوص الشرعية، لا في فروعها فقط، بل في أصولها، وما علم من الدين بالضرورة».

---

(١) هو لقب رئيس الإفتاء الحنفي.

وقال المفتي المالكي الشيخ عبد العزيز جعيط: «وفي رأيي الخاص: أن كثيراً مما تضمنه الكتاب يوجب المروق من الدين».

هذه آراء شيخ الإسلام بتونس، وبعض أعضاء اللجنة المكلفة بفحص الكتاب، وهي صريحة في أنهم يرون أن في محتوياته ما هو ضلالة ومروق من الدين، وليس من المعقول أن يقول عالم مسلم في الحكم على مثل ذلك الكتاب: إن المدرك التشريعي الذي يراه مؤلفه لا ينافي الإسلام، فقد وصلت إلينا نسخة من هذا الكتاب، فقرأناه، فإذا هو يعتسف طرقاً ملتوية، ويرمي بأقوال منكرة، ويتشبث بآراء منبوذة، ولو قصر صاحبه البحث على تعليم المرأة، وتربيتها، وإنكار ما يفعله بعض الرجال من الاستخفاف بحقوقها، والمبالغة في حجابها، لقلنا: كتاب يدعو إلى ناحية من نواحي حياتنا الاجتماعية، وكان حظه منا شكراً وتقريظاً، ولو ذهب صاحبه في البحث مذهب من لا يعرف الشريعة، فقرر آراءه الخاصة دون أن يتعرض للقرآن الكريم، لقلنا: نسي تعاليم الإسلام، وكانت خطة العلماء معه أن يذكروه بأن آراءه في واد، والدين في واد، وكان له الخيار بعد هذه التذكرة أن يتشبث بهذه الآراء المنحدرة من عقول داجية، أو يرجع إلى شريعة نزل بها الروحُ الأمين على خاتم النبيين؛ لتكون هداية للعالمين.

ولكن هذا الكاتب لم يتحر فيما كتب الطريقة الصالحة، ولم يتق الله في شريعته الغراء، فأقبل على القرآن يحرِّف آياته عن مواضعها، ويضاهي الذين يخادعون الله في تأويلها.

ولا حاجة بنا إلى تتبع خطيئات الكتاب بعد أن تصدى طائفة من علماء تونس ونبهائها إلى نقضه، وبيان ما يحمله من أباطيل.

وحسبنا أن نسوق إلى القراء أمثلة يعرفون بها كيف قام ذلك الكاتب يردد صوت هؤلاء المخالفين الذين يحاربون الإسلام في غير استحياء.

قال ذلك الكاتب: «يجب أن نعتبر الفرق الكبير بين ما أتى به الإسلام وجاء من أجله، وبين ما وجده من الأحوال العارضة للبشرية، والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله، دون أن تكون غرضاً من أغراضه»، وجعل الكاتب في القسم الأول: عقيدة التوحيد، ومكارم الأخلاق، وجعل في القسم الثاني: تعدد الزوجات، ونحوه، وقال عن هذا القسم: «لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام».

جاء الإسلام لبيان العقائد الصحيحة، ومكارم الأخلاق، وجاء لتقرير أحكام العبادات والمعاملات، فالجميع جاء من أجله الإسلام، وإن اختلفت مراتب الأحكام شدة ورفقاً، وما يترتب عليها من المصالح قوة وضعفاً، وزعمُ أن الإسلام جاء من أجل العقائد والأخلاق، وأن في أحكام المعاملات ما لم يأت الدين من أجله، ولا يعد كجزء منه، إنكارٌ لجانب عظيم من الشريعة، وطرح أحكام المعاملات، وإباحة الحكم فيها بغير ما أنزل الله؛ باعتقاد أنه أحفظ للمصلحة، انسلاخٌ من الدين بلا شبهة، وتعدد الزوجات من قَبيل ما أنزل الله حكم إباحته.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[النساء: ٣]، فمن قضى بالمنع قضاء عاماً معتقداً أن المصلحة في هذا المنع، فقد قضى بغير ما أنزل الله، وأصبح مصداق قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[المائدة: ٤٤].

اختلق الكاتب هذا الرأي ليبني عليه طرحَ كل حكم في الإسلام لا يوافق

ذوقَه أو هواه؛ بزعم أن الإسلام لم يجئ من أجله، وأنه لا يعد كجزء منه، وإن جاء به نص صريح في الكتاب أو السنة المتواترة، وهذا رأي لا يرتاح إليه إلا من يسره كثرةُ سواد المنسلخين من الدين؛ إذ لا مِعْول يفعل في هدم الشريعة فعلَه لو أنه وجد في الناس غفلة وجهالة.

وقال الكاتب: «إن الإسلام لم يقرر نزول ميراث المرأة عن الرجل كأصل من أصوله التي لا تتخطاها».

هذا مما بناه الكاتب على زعمه: أن من أحكام الإسلام ما لم يجئ الإسلام من أجله، يقول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾[النساء: ١١] إلى قوله تعالى: ﴿وَصِيَّةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿١٢﴾ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[النساء: ١٢ ـ ١٤].

فالله تعالى يوصي بأن تُعطى الأنثى نصفَ ما يُعطى الذكر، ويجعل هذه الوصية حداً من حدوده، ويتوعد على تعديها بالنار والعذاب المهين، وذلك الكاتب يريد من المسلمين أن يهملوا وصية ربهم، ويتعدوا حدوده، ويجعلوا ميراث الأنثى مساوياً لميراث الذكر، على الرغم من الحكم الواضحة فيما أوصى الله به من إعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين.

وقال الكاتب: «لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرجل عن المرأة في مواضع صريحة، وليس هذا بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الاجتماعية بينهما عند توافر أسبابها بتطور الزمن، ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة

التامة، وروح الحق الأعلى».

الإسـلام يرمي إلى العدالة التامة، وقد قرر أصلاً هو أن تكون المرأة في عفاف، فمن العدالة التامة أن ينهى عن اختلاطها بالرجل إلا أن يكون محرماً، وقرر على الرجل القيام بحاجاتها وحاجات ما يرزقان من ولد، فمن العدالة التامة أن يكون حظ الرجل من الميراث أكثـر من حظها، وهل في الأزمنة طور يقتضي بطبيعته سقوطَ العفاف من حساب الفضيلة؟ وهل في الأزمنة طور يقتضي بطبيعته وضعَ نفقة الرجل وولده على عاتق المرأة؟ يكون هذا الطور عندما يخلق الرجل والمرأة خلقاً آخر. وذلك ما لا يقصد الكاتب الحديث عنه.

ومن جرأة الكاتب قولـه: «ليس لي أن أقول: تعدد الزوجـات في الإسلام؛ لأني لم أر للإسلام أثراً فيه، وإنما هي سيئة من سيئات الجاهلية الأولى».

يقول الله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[النساء: ٣]، ويجمع أصحاب رسول الله ﷺ في النكاح بين اثنين أو ثلاث أو أربع، والرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ يشهد ذاك، ويقرهم عليه، واستمر العمل على تعدد الزوجات جارياً في الأمة جيلا بعد جيل، حتى أتى هذا الكاتب، فرأى أن ينفيه من الإسلام، على الرغم من أنه منصوص في كتاب الله، والعمل به جارٍ منذ عهد رسول الله ﷺ. ولا يظن بمسلم الجهل بأن تعدد الزوجات مما أباحه الإسلام، ولكن الكاتب أراد تقبيحه، وهو ممن يزعم أنه يتكلم بلسان الشريعة، فقدم جحوده لأن يكون من الإسلام؛ حتى يتيسر له أن يصفه بأنه سيئة من سيئات الجاهلية.

يجيء الكاتب إلى الحديث الصحيح، ويحاول رده بزعم أنه تُكلم في سنده، وليس لهذا الزعم وجه سوى أن الحديث لا يوافق الرأي الذي أحبَّ تقليده؛ كما قال: «وروى بعض أهل الحديث: أنه ـ عليه السلام ـ قال ما معناه: «النساء ناقصات عقل ودين»، ورغماً مما قيل في سند هذا الحديث إلى النبي، فإنه ـ على فرض صحته ـ لا يدرى أكان يحدثنا به عن أصل تكوين المرأة في جوهرها ـ ولا دليل على ذلك من لفظ الحديث ـ، أو هو يعبر عن حالتها في تلك العصور، يعتذر عن بعض هفواتها لسائليه أو سامعيه».

كلامه هذا يدل على أنه متهجم على الشريعة بهوًى أَكَمَّهُ، وأنه لا يتكلم في الدين بعد البحث ولو قليلاً، والحديث الذي أشار إليه الكاتب مروي في «صحيحي البخاري ومسلم»، ولفظه في البخاري: «ما رأيتُ من ناقصاتِ عقلٍ ودين أذهبَ للبِّ الرجلِ منكنَّ، قلن: وما نقصانُ ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادةُ المرأة مثلَ نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى، قال: فذلك نقصانُ عقلها. أليسَ إذا حاضت، لم تصلِّ، ولم تصم؟ قلن: بلى، قال: فذلك نقصان دينها».

فالحديث في الصحيح، وقد بيَّن النبي ﷺ ماذا أراد منه، والوجه الذي ذكره في نقصان دين المرأة يرجع إلى أمر لازم لها من جهة الأنوثة، وهو الحيض، فإن كان للعصور طور ينقطع فيه الحيض عند النساء جملة حتى يؤدين الصلاة والصيام في أوقاتهما المحدودة، لم يكنَّ حينئذ ناقصات دين.

والوجه الذي ذكره عليه ـ الصلاة والسلام ـ في نقصان عقلها ـ أعني: عدم مساواة شهادتها لشهادة الرجل ـ مبني على ما يغلب على النساء من

النسيان، والأحكام العامة تبنى على الغالب.

ولعل الكاتب ينكر أن النسيان يعرض للنساء أكثر من الرجال، وإن دل عليه قوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾[البقرة: ٢٨٢]، فننبئه أن بعض علماء أوروبا قرروا أن في ذاكرة المرأة ضعفاً، وأنها لا تستحضر الماضي كما يستحضره الرجل.

فهذا الدكتور (أوتو فينجر) الطبيب الفيلسوف النمساوي شهد في كتابه المسمى: «الجنس والأخلاق»[1] في (صحيفة ٩٤ ـ ١١٦) بأن المرأة ضعيفة الذاكرة، فقال: «إن التذكر هو التغلب على ما مضى من الزمن، واستحضاره في الذهن، ولا يمكن للمرأة ـ لأسباب عضوية ونفسية ـ السيطرةُ على هذه الموهبة؛ لأن حياتها متقطعة، لا تذكر منها إلا اليسير؛ بخلاف الرجل؛ فإنه يمكنه تتبع سلسة حياته حلقة فحلقة، ولا يغيب عنه جوهرها في أي وقت من الأوقات». بل قرر في هذا الكتاب ضعفَ قوتها العاقلة، فقال في (صحيفة ٧٦ ـ ٨٤): «لا يمكن للمرأة التفرقة بين الشعور والتفكير ـ أي: بين حياتها الوجدانية والعقلية ـ، ولكن الرجل يمكنه فصلهما عن بعضهما فصلاً تاماً». وقال في (ص٨٥ ـ ٩٣): «إن النبوغ إحدى ميزات الرجل، ولا يمكن أن تصل إليه المرأة مهما بلغَت موهبتها».

ومن جرأة الكاتب على مقام الرسالة الأعظم قوله: «إن تعدد أزواج النبي ﷺ ليس تشريعاً لأمته كترغيب لها فيه، وإنما كان ذلك قبل التحديد،

---

(١) ظهر هذا الكتاب في اللسان الألماني في مايو سنة ١٩٠٣م، وأعيد طبعه ٢٧ مرة، ونقل إلى نحو عشر لغات من اللغات الأوربية.

والنبي إنسان كالبشر، غيرُ سالم من تأثير عوارض البشرية عليه فيما لم ينزل به وحي سماوي».

معنى هذا: أن تعدد زوجاته ـ عليه الصلاة والسلام ـ لا يستند إلى وحي، وأن هذا من قبيل ما لا يليق فعله؛ إذ جعله من سيئات الجاهلية.

أما أن تعدد زوجاته لم يكن بوحي، وأنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ مدفوع إليه بعوارض بشرية، فزعمٌ باطل؛ فإن الله تعالى يقول في حق زينب ـ رضي الله عنها ـ: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾[الأحزاب: ٣٧]، وقد تزوجها ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وفي عصمته عائشة، وسودة، وحفصة ـ رضي الله عنهن ـ.

وورد في آيات كثيرة ذكر أمهات المؤمنين على وجه يدل على أن الله راضٍ عن هذا التعدد، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ﴾[الأحزاب: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ﴾[الأحزاب: ٣٢]، وإذا ثبت أن النبي ﷺ قد يفعل الشيء عن اجتهاد، فيجيء على خلاف الأولى، فيأتي الوحي منبهاً لما هو أولى، فمسألة تعدد زوجاته ليست من هذا القبيل في شيء؛ فقد نزل الوحي صريحاً في إباحته، ورضا الله عنه.

ولتعدد زوجاته ـ عليه الصلاة والسلام ـ حكم دينية اجتماعية تسمو عن عقول هؤلاء الذين لا يفهمون للزواج حاجة غير قضاء الشهوة، ومن الحكم: تلقي أحكام الشريعة، وإبلاغها للناس؛ كما قال تعالى: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾[الأحزاب: ٣٤].

وسنعود إلى هذا البحث في مقال آخر ـ إن شاء الله ـ[1].

ودعا الكاتب إلى السفور مفتوناً بحال المرأة الأوربية، وزيَّن لقراء كتابه أن يجمعوا بين نسائهم وفتيانهم وأصدقائهم للمحادثة، ولم يكتف بقول بعض أهل العلم: إن الزينة الظاهرة المأذون في إبدائها بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾[النور: ٣١] هي الوجه والكفان، فقال: «إن ما ظهر من الزينة وقع في القرآن مبهماً؛ اعتباراً منه لأعراف الناس في ذلك بتطور الزمان». والناظرون في الشريعة بإخلاص يرون أن القرآن إذا نهى عن إبداء الزينة، فإنما يريد: قطعَ وسائل الفجور، فليس لأحد أن يجعل هذا من قبيل ما يراعى فيه العرف، حتى إذا جرى عرف قوم بكشف المرأة لصدرها أو ساقيها، قضى فيه بالإباحة ـ على زعم أن القرآن أبهم ما أباح إبداءه من الزينة؛ ليؤخذ فيه بأعراف الناس ـ، والرجوع في مثل هذا إلى العرف يفتح طرقاً من الشر إنما جاء القرآن ليسدها.

ونحن ممن يدعو إلى تعليم البنات وتهذيبهن، وإكرام الزوجات ورعاية حقوقهن، والرفق بالنساء لضعفهن، ولكننا ننكر هذا الذي يدعو إليه الكاتب من الإغضاء عنهن إلى حد الاختلاط برجال ليسوا بمحارم لهن، فإن ذلك مما نهت عنه الشريعة، وأرتنا المشاهدُ رأيَ العين أنه أقربُ الوسائل إلى تلويث الأعراض، ونكدِ العيش، وهو إلى ابتذال المرأة أقربُ منه إلى كرامتها، وإلى عنائها أقربُ منه إلى راحة بالها، فالكاتب يعبث بحقوق المرأة المسلمة من وراء العبث بأحكام الشريعة، ويعمل لأن يفسد عليها دنياها قبل أن

---

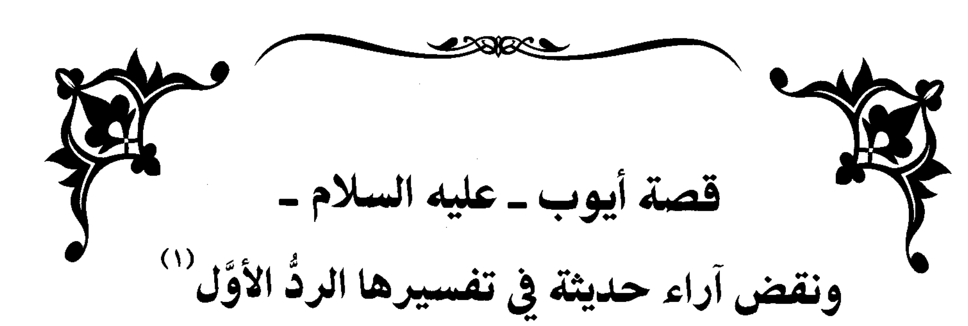
(١) انظر كتاب: «الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان»، بحث: تعدد الزوجات في الإسلام ـ للإمام محمد الخضر حسين.

يفسد عليها آخرتها.

وقرأنا للكاتب بعد هذا جملاً كثيرة يطعن بها في علماء الإسـلام، ويقذفهم فيها بأنهم لم يفهموا مقاصد الشريعة، ذلك لأنهم لم يمنعوا تعدد الزوجات، ولم ينزعوا حق الطلاق من يد الرجل، ولم يجعلوا ميراث الأنثى مساوياً لميراث الذكر، ولم يأذنوا للناس في أن يضعوا حبل الفتاة على غاربها تجتمع مع من تشاء، إلى نحو هذا من الشهوات التي لو طاشت إليها آراؤهم، لانطفأت حكمة الله، واندرست معالم الهداية، فلا قرآن يُتلى، ولا سنَّة تُروى، وعلى الدين الحقِّ يومئذ السلامُ.

وكان من رأينا صرف القلم عن ذكر هذا الكتاب؛ اكتفاء بما تناولته به أقلام أهل العلم في تونس من الرد المحكم، ولكن الدعاية التي قام بها شركاء صاحب الكتاب في مصر دعتنا إلى أن نذكره، ونُري القراء مثلاً من باطله؛ ليحذروا فتنة، ويعلموا أن في الشرق نفوساً تقضي باسم الشريعة مآرب قوم يبتغون فساد ما بقي فينا من عقيدة سليمة، وأدب نُغبط عليه، ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

❒ ❒ ❒



قصة أيوب ـ عليه السلام ـ

ونقض آراء حديثة في تفسيرها الردُّ الأوَّل(1)

«اطلعت في إحدى المجلات التي تصدر في القاهرة على مقال تعرَّض فيه كاتبه لمفسري القرآن الكريم، وبالغ في نسبتهم إلى التقصير في التفسير، وساق ما فسَّروا به قصة أيوب ـ عليه السلام ـ مثالاً لذلك التقصير، وأورد وجوهاً زعم أنها تُبطل ما أجمعوا عليه من التفسير، ثم ذكر تأويلاً للقصة، مدعياً أنه هو الصواب، ووعد بأنه سينسج على هذا المنوال في بيان تقصير المفسرين.

وقد وقفت في هذا المقال على آراء لا تدخل تحت قوانين المنطق، وأخرى لا تتقبلها بلاغة القرآن، فأردت تنبيه طلاب العلم لما في تلك الآراء من نشوز؛ حتى يكونوا على بينة من أمرها».

*** القصة:**

قال الله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿٨٣﴾ فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ فَكَشَفْنَا مَا بِهِۦ مِن ضُرٍّ وَءَاتَيْنَٰهُ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَذِكْرَىٰ لِلْعَٰبِدِينَ﴾[الأنبياء: ٨٣ ـ ٨٤].

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء العاشر، والجزء الثاني عشر من المجلد السابع لعام ١٣٥٤هـ، والأجزاء الثاني والثالث والرابع من المجلد الثامن لعام ١٣٥٤هـ.

وقال الله تعالى في سورة ص: ﴿ وَٱذْكُرْ عَبْدَنَآ أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ﴿٤١﴾ ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ ۖ هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ ﴿٤٢﴾ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنَّا وَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٤٣﴾ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ ۗ إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا ۚ نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴾[ص: ٤١ ـ ٤٤].

وهذه الآيات هي التي تصدَّى كاتب المقال لتأويلها.

*** صفوة آراء العلماء في تفسيرها:**

حمل المفسرون الضرَّ في آية الأنبياء على المرض، والضرُّ يستعمل في المرض على وجه الحقيقة، ولم يرد في وصف هذا الضر الذي مسَّ أيوب ـ عليه السلام ـ آية، أو حديث صحيح، فيحمل على مرض لا يكسب الجسمَ قبحاً، ولا يُحدث في نفس من يشاهده نُفوراً، كما أنه لم يرد في مقدار مدته آية، أو حديث صحيح، فتحتمل أن يكون أياماً، أو أشهراً، أو سنين، غير أن المرض الذي يمدح الله رسولاً من رسله على الصبر عليه شأنه أن يكون في ألمه شدة.

أما قوله تعالى في سورة ص: ﴿أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾[ص: ٤١]:

فقد حمل كثير من المفسرين النصب والعذاب على معنى الضر الوارد في آية الأنبياء، وسنشرح وجهة نظر هؤلاء فيما بعد، وحملها آخرون على تعب القلب وألمه مما يوسوس به الشيطان من تعظيم أمر المرض؛ ليوقعه في الجزع، أو يوسوس به إلى بعض قومه من أن الله لا يبتلي الأنبياء بمثل ما ابتلاه به من الضر، ثم سأل أيوبُ الله تعالى أن يكفيه شر هذه الوسوسة، كما سأله كشفَ الضر عنه من أصله.

وقد توسع بعض المفسرين في هذه القصة، فساق فيها روايات لا يوجد

من بينها رواية صحيحة ثابتة.

قال القاضي أبو بكر بن العربي في تفسيره المسمَّى: «قانون التأويل»: ولم يصح عن أيوب في أمره إلا ما أخبر الله عنه في كتابه في الآيتين: (آية الأنبياء، وآية ص)، وأما النبي ﷺ، فلم يصح عنه أنه ذكره بحرف واحد إلا قوله: «بينما أيوب يغتسل، إذ خرَّ عليه رِجْلٌ من جراد من ذهب».

﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾[ص: ٤٢]:

الركض بالرجل: تحريكها، والمغتسل: الماء يغتسل به، والشراب معروف، ومعنى الآية على ما يقتضيه وضع مفرداتها اللغوية: أن الله تعالى أمر أيوب ـ عليه السلام ـ بتحريك رجله، وقولُه بعد الأمر بتحريك الرجل: ﴿هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾ يشعر بأن هذا المغتسل البارد والشراب، وجد بتحريك الرجل، وورود هذه الآية عقب إخبار الله بدعاء أيوب أن يعافيه من المرض، أو يكفَّ أذى الشيطان عنه، يدلُّ على أن لهذا الركض صلة بحال استجابة دعائه. وكذلك يقول المفسرون: ركض برجله؛ أي: حرّكها دافعاً بها الأرض، فنبع بالركض ماء أُمر بالاغتسال به، والشرب منه، فكان ذلك الدواء القاطع لما ألمَّ به من المرض، وفي السلامة من المرض انقطاعُ وسوسة الشيطان.

فإن قال قائل: أي فائدة لركض أيوبَ برجله، والله قادر على أن يفجر الماء من غير ركض بالرجل؟.

قلنا: إن الله قادر على أن يفجر اثنتي عشرة عيناً لبني إسرائيل من غير أن يقول لموسى ـ عليه السلام ـ: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ﴾[الأعراف: ١٦٠]، وقادر على أن يفلق له البحر من غير أن يقول له: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ

﴿ٱلْبَحْرَ﴾[الشعراء: ٦٣]، وقادر على أن يردَّ الكفار على أعقابهم يوم حُنين من غير أن يَرمي النبي ﷺ الحصى في وجوههم، ولكن الله تعالى إذا أراد إظهار معجزة لنبيّ من أنبيائه، أمره بفعلٍ يكون كسبب في الظاهر يرتبط به ذلك الأثر العظيم، وبهذا الفعل الذي يصدر من النبي، فيظهر عقبه الخارقُ، تزداد النفوس علماً بأن هذا الخارقَ إنما أظهره الله من أجله.

﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ﴾[ص: ٤٣]:

يصح أن يكون معنى هبة الأهل: جمعهم عليه بعد تشتت، ومعنى هبة مثلهم: تناسل أهله بعد معافاته إلى أن بلغ عددُ الفروع مقدارَ أصولهم، وإنما يمنُّ الله تعالى على رسول من رسله بجمع أهله عليه متى كان أهله يؤمنون به، ويؤيدون دعوته.

﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾[ص: ٤٤]:

هذا حكايةُ قولٍ أوحى الله به إلى أيوب ـ عليه السلام ـ، وإذا قطعنا النظر عما أورده المفسرون من الروايات، واحتفظنا بحمل الألفاظ على معانيها الحقيقية مع مراعاة طريقة القرآن في الإيجاز، قلنا: إن أيوب ـ عليه السلام ـ صدر منه يمين على أن يضرب بعض من له أن يؤدبه بالضرب أسواطاً معدودة، لسبب لم يسمه القرآن المجيد، ولما كان المعروف في موجب هذا اليمين أن يكون الضرب بالأسواط مفرقة، أرشده الله إلى طريق أخفَّ من ذلك الطريق المعروف، وهو الضرب بضغث يجمع من الأعواد مقدارَ الأسواط المذكورة في اليمين.

ولعلك تعلم أن القرآن يكتفي من القصة بذكر موضع العبرة، ولم ينزل ليكون كتاب تاريخ حتى تنتظر منه أن يذكر: مِنِ المحلوف على ضربه؟

وما سبب الحلف؟ وما عدد الأسواط؟ .

وموضع العبرة من هذه الآية: هو أن أيوب ـ عليه السلام ـ رأى بعض أهله قد فعل، أو قال ما يستحق عليه العقوبة، فحلف وهو غاضب لله على أن يعاقبه على ذلك بأسواط معدودة، فأراه الله وجهاً يجمع بين رعاية حرمة اليمين، ورفع جانب من شدة العقوبة، فذلك من أثر الغضب لله، وهذا التخفيف من أثر رحمة الله بالمتقين من عباده.

هذا صفوة ما يقوله أهل العلم في تفسير قصة أيوب ـ عليه السلام ـ، وقد خالفهم في أصل تفسيرها كاتبُ ذلك المقال، وسنريك في آخر مقالنا هذا أن لرأيه صلة برأي محمد علي زعيم طائفة القاديانية الخارجة عن سبيل المؤمنين.

*** المفسرون والإسرائيليات:**

قال صاحب المقال: «إنهم ـ أي: المفسرين ـ كثيراً ما يكتفون بذكر إسرائيليات ليس لها سند أصلاً، فضلاً عن أن يطمع في تصحيح ذلك السند».

في المفسرين من ينقل الإسرائيليات من غير تمحيص، وفي محققيهم من يأبى الرجوع إلى الإسرائيليات، وينقدها على مقتضى قوانين الشرع والعقل، وكذلك فعل القاضي أبو بكر بن العربي في تفسيره «قانون التأويل»؛ فإنه قال عند تفسير هذه القصة: «وإذا لم يصح عنه ـ أي: أيوب ـ قرآنٌ ولا سنَّة إلا ما ذكرنا، فمن الذي يوصل للسامع خبره؟ وعلى أي لسان سمعه؟ والإسرائيليات موضوعة عند العقلاء لعدم الناقل، فأغمضْ عن مسطورها بصرَك، وضُمَّ عن كتبها يديك، واصمم عن سماعها أُذنيك؛ فإنها لا تزيد فكرك إلا خبالاً».

ثم أخذ ينقد ما يوجد في التفاسير من أخبار أيوب ـ عليه السلام ـ، فيقول في بعضها: هذا باطل، وفي بعضها: هذا بعيد، وفي بعض آخر: هذا ممكن، ولكنه يفتقر إلى نقل، وهكذا تجده يضع كل خبر في مكانه اللائق به.

وقد أخذ القرطبي في تفسيره بجانب من كلام القاضي أبي بكر بن العربي، ونقدِه لأخبار هذه القصة.

*** كيف يحكي كاتب المقال أقوال المفسرين؟**

حكى كاتب المقال أقوال المفسرين في آيات القصة الواردة في سورة ص، وربما اقتصر في النقل على القول الذي يراه أبعدَ من المعقول، ويهمل ذكر أقوال هي أقربُ إلى ظاهر الآية، ولعله يريد بذلك التمهيدَ لأن يقع تفسيرُه الذي أتى به من بعدُ موقعَ القبول.

قال صاحب المقال: «نرى المفسرين قد فسروا النُّصب والعذاب في الآية بداء أصاب أيوبَ، قد فعل به الأفاعيل، وبَرَّحَ بجسمه أيَّ تبريح، حتى نفر الناسُ منه، وحتى عجز عن الحركة، فلا ينتقل من مكان إلى مكان إلا أن يحمله حامل، ثم يقولون: وقيل: المراد بالنصب والعذاب: ما كان يوسوس إليه به الشيطان في مرضه من البلاء، وإغرائه بالجزع».

من المفسرين من ذهب إلى أن المراد من النصب والعذاب في قوله: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾[ص: ٤١]: هو المراد من الضر في قوله: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ﴾[الأنبياء: ٨٣]، وهو المرض، ويكون إسناد المس بالنصب والعذاب إلى الشيطان من قَبيل إسناد الفعل إلى سببه؛ أدباً مع الفاعل الحقيقي، وهو الله تعالى، ولكن الوجه الذي كان به الشيطان سبباً لما ابتلي به أيوب من المرض لم يتعرض له القرآن الكريم؛ جرياً على طريقة الإيجاز والاقتصار

في القصص على ما يقصد التنبيه له من مواضع العبرة.

وقد ساق بعض المفسرين في تفصيل هذا السبب روايات لا يوجد من بينها رواية ثابتة في الصحيح.

ويكفي تالي القرآن أن يفهم ـ على هذا الوجه من التفسير ـ: أن ما أصاب أيوب ـ عليه السلام ـ من وسومة الشيطان هو من النوع الذي يجر إلى معصية كبيرة أو صغيرة، وألهم أيوب ـ عليه السلام ـ ذلك؛ ليأخذ في الحذر من وساوس الشيطان بالتي هي أبلغ، وقصه الله في القرآن؛ ليتعلم منه غير أيوب: أن النفوس الطاهرة قد يردها خاطر تحسبه خيراً، ويكون تركه أولى من فعله، فينبغي لها أن لا تسكن إلى خاطر حتى تستبين أنه قبس من نور الله.

هذه وجهة نظر من يجعل النصب والعذاب الوارد في سورة ص هو الضر الوارد في سورة الأنبياء.

أما الذين يفسرون النصب والعذاب بما يوسوس به الشيطان؛ من تعظيم أمر المرض، والإغراء بالجزع، فإنهم يبقون الضر في سورة الأنبياء على معنى المرض، وسلكوا هذا الطريق من التفسير حيث لم يظهر لهم وجه في نسبة المرض إلى الشيطان، ورأوا أقرب ما يكون من وسوسة الشيطان للمريض: هو إثارة جزعه من المرض؛ ليضعف صلته بمقام الإلهية، ويحرمه أجر الصبر على المصيبة.

فالفريقان متفقان على أن أيوب ـ عليه السلام ـ ابتلي بمرض سمَّاه لشدته: ضراً، ودعا الله أن يكشفه عنه، غير أن من المفسرين من يصف مرض أيوب ـ عليه السلام ـ على نحو ما جاء في التوراة، ومما جاء فيها: «ولبس لحمي الدود»، والمحققون من أهل العلم ينفون هذا، ويقولون: إن مرض

أيوب لم يكن من قَبيل الأمراض المنفِّرة.

قال الألوسي في تفسير آية ص: «ولعلك تختار القول بحفظهم ـ أي: الأنبياء ـ مما تعافه النفوس، ويؤدي إلى الاستقذار والنفرة مطلقاً، وحينئذ فلا بد من القول بأن ما ابتلي به أيوب ـ عليه السلام ـ لم يصل إلى حد الاستقذار والنفرة؛ كما يشعر به ما روي عن قتادة، ونقله القصاص في كتبهم».

وكذلك يقول بعض علماء الكلام؛ كالباجوري في «حواشي الجوهرة»: ما كان بأيوب من البلاء كان بين الجلد والعظم، فلم يكن منفراً، وما اشتهر في القصة من الحكايات المنفرة فهي باطلة.

قال صاحب المقال: «ويفسرون الركض بالرجل: بأن أيوب أُمر من ربه بوساطة جبريل أن يضرب برجله في الأرض، فضرب بها كما أمر، فنبعت عينان أُمر أن يشرب من إحداهما، وأن يغتسل من الأخرى».

هذا ما يقوله بعض المفسرين، ويقتصر طائفة من محققيهم على ما يفهم من ظاهر القرآن؛ من أن المشار إليه واحد، هو المغتسل، وهو الشراب.

قال القاضي البيضاوي: «فنبعت عين، فقيل: هذا مغتسل، وقيل: نبعت عينان».

وقال الألوسي: «ظاهر الآية اتحاد المخبَرِ عنه بمغتسل وشراب».

قال صاحب المقال: «ويفسرون قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ﴾[ص: ٤٣]: بأن الله أحيا له أولاده الذين كان قد أماتهم، وولد له مثلهم».

لم يذهب إلى هذا الرأي جميع المفسرين، بل ذهب طائفة من محققيهم إلى أن هبة أهله: جمعُهم عليه بعد تفرق.

قال القاضي البيضاوي في تفسير الآية: «بأن جمعناهم عليه بعد تفرق».

وفي تفسير الألوسي: «وقيل ـ وإليه أميل ـ: وهبه من كان حياً منهم».

ذكر صاحب المقال تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ﴾[ص: ٤٤]، وقال: «ثم يزيدون على ذلك أن هذه رخصة باقية إلى اليوم؛ بشرط أن يصيب كلُّ أعواد الحزمة جسمَ المضروب».

هذا مذهب بعض الفقهاء؛ بناء على أن قول القائل: والله! لأضربنَّ فلاناً عشرة أسواط ـ مثلاً ـ يتناول صورة الضرب بها مجموعة متى أصاب كلُّ عود منها جسمَ المحلوف على ضربه، فتكون صورة الضرب بالأعواد مجموعة على ذلك الشرط، من موجب صيغة اليمين عند الإطلاق.

وذهب آخرون إلى أن موجب صيغة هذه اليمين عند الإطلاق: هو الضرب بالأسواط مفرقة، ويرى أن ما جاء في الآية شرع خاص بأيوب ـ عليه السلام ـ، ومقتضى هذا المذهب: أن من صدرت منه يمين على نحو اليمين التي صدرت من أيوب ـ عليه السلام ـ، فإما أن يفعل ما حلف عليه، وهو الضرب بالأسواط مفرقة، وإما أن يكفّر عن يمينه.

*** رد الوجوه التي رام كاتب المقال أن يبطل بها قول المفسرين:**

ساق صاحب المقال ما يقوله المفسرون في تفسير القصة، ثم قال: «ولم يدروا أنه قد فاتهم أولاً: أن المقصود من أن يقص الله تعالى حال الرسل على خاتم أنبيائه ﷺ إنما هو: الاعتبار بما أصابهم في سبيل الله، وما احتملوه من أذى وبلاء في طريق الدعوة إلى الله؛ ﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ ﴾[هود: ١٢٠]».

قد يقص الله تعالى من أنباء الرسل ـ عليهم السلام ـ، ولا يذكرهم بما يرجع إلى ما أصابهم في سبيل الله من أذى، وإنما يذكرهم ليدل على ما كان

لهم من خلق عظيم، أو عمل خطير، أو حكمة بالغة، أو منزلة عنده سامية، أو ما أجراه على أيديهم من آيات، أو شرعه في عهدهم من أحكام.

ولا ندري كيف أورد كاتب المقال آية: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلرُّسُلِ﴾[هود: ١٢٠]، وليس فيها شاهد على أن المقصود من قصص الرسل ـ عليهم السلام ـ إنما هو الاعتبار بما أصابهم في سبيل الله، فإن تثبيت فؤاده ﷺ زيادة يقينه، وطمأنينة قلبه، فالتثبيت بهذا المعنى يأتي من الاعتبار بأنباء الرسل ـ عليهم السلام ـ، ولو لم تكن من قبيل الحديث عما أصابهم في سبيل الله.

قال صاحب المقال: «وماذا عسى أن يكون من العبرة في أن يقص الله على نبيه ﷺ: أنه اصطفى أيوب لرسـالته، ثم أمرضه، فأعجزه عن القيام بأعباء الرسالة، وما تتطلبه الدعوة من قول وعمل لا ينهض بها إلا سليم معافى»؟.

إن فيما قصه الله تعالى من شأن أيوب ـ عليه السلام ـ لعبرةً لأولى الألباب، رسولٌ من أكرم الرسل، وأعلاهم عند الله منزلة، يكون في نعمة؛ من صحة الجسم، وانتظام الشمل، فيصاب بالمرض، وانقطاع أهله عنه، يتلقى هذا المصاب بالصبر الجميل، حتى إنه لم يصرح بالدعاء، بل سلك به طريق التعريض؛ إذ ذكر في مناجاته: أنه في ضر، وأن رحمة الله أوسعُ من كل رحمة.

وإذا ذكَّر الله رسوله ﷺ بشدة ما أصاب أيوب ـ عليه السلام ـ من البلاء، وبقوة ما كان يتلقاه من الصبر، قَوِيَ يقينه ﷺ بأن شدة البلاء في الدنيا قد تنزل حيث يكون رضا الله عظيماً، والمقام عنده رفيعاً، وخفَّ عليه ما كان

يناله من المكاره، وازداد صبره على احتمال الأذى قوة على قوة.

قال صاحب المقال: «وفاتهم ثانياً: أن هذا يتنافى مع حكمة الله السامية، وإلا، فكيف يصطفيه لرسالته، ثم ينزل به ما يحول بينه وبين النهوض بأعباء تلك المهمة، وتلك المهمة ـ كما علمت ـ تتطلب صحة وعافية، وقوة وسلامة؟».

يبتلي الله بعض رسله بمرض غير منفر، ثم يعافيه من ذلك المرض الشديد؛ ليظهر فضل صبره للناس، ويتبينوا أن الأمراض الشديدة قد تعرض للرسل ـ عليهم السلام ـ، ولا يخدش ذلك في نبوتهم، بل يزدادون به من الله قرباً.

ولقد جعل الله لكل رسول مقداراً من الوقت يصرفه في الدعوة، وليس بواجب على الله لا عقلاً ولا شرعاً أن يكون رسوله في صحة، وتمكُّنٍ من الدعوة من يوم بعثته إلى يوم وفاته، فإذا بعث أيوب ـ عليه السلام ـ، فدعا قومه، وبلغ الجهد في دعوتهم، ثم أصابه الله بمرض لحكمة بالغة، ثم عافاه فعاد إلى الدعوة، لم يكن هذا منافياً لاصطفائه للرسالة، ولا هو بالأمر الذي يتنافى مع الحكمة.

قال صاحب المقال: «وفاتهم ثالثاً: أنهم بذلك خرجوا بشأن أيوب عن شؤون جميع الأنبياء، وجعلوه بدعاً من الرسل؛ إذ المعلوم ضرورة: أن مصاب الأنبياء والرسل، وبلاءهم الذي يألمون له، ويضرعون فيه إلى ربهم إنما هو إعراض قومهم عن دعوتهم، وعدم الاستجابة لهم، وصد الشيطان للناس عن سبيل الله؛ كما أنه من المعلوم: أن كل نبي لابد أن يصاب بتلك المصيبة؛ بشهادة قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ

إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[الحج: ٥٢]».

لم يخرج المفسرون بشأن أيوب عن شؤون جميع الأنبياء، ولم يجعلوه بدعاً من الرسل، وإنما فهموا الآية على ما تدل عليه ألفاظها العربية، وحملوها على معنى فيه حكمة وعبرة، وهم يعرفون أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ يصابون بإعراض قومهم عن دعوتهم، وأن لكل نبي عدواً من المجرمين، ولا يلزم من هذا حملُ كل آية وردت في قصة رسول على معنى إصابته بإعراض القوم، وصد الشيطان عن سبيله متى كانت صريحة، أو ظاهرة في غير هذا المعنى.

وقال صاحب المقال: «وفاتهم رابعاً: أنهم بهذا التأويل قد خرجوا بالآيات عن سنن القصص التي جاء بها القرآن؛ فإنه لم يقص علينا ـ فيما حدثنا به عن أنبياء الله ورسله ـ إلا ما يتصل بأمر الرسالة، ويرتبط بسير الدعوة للعظة والعبرة، وماذا في قَصِّه علينا مرضَ أيوب من عبرة، وهو لا يحدثنا إلا بما فيه أبلغُ العبر؟ وماذا فيه من خطير الشأن، وهو لا يحدثنا إلا بحوادث ذاتِ شأن خطير؟».

لم يخرج المفسرون بالآيات عن سننِ القصص التي جاء بها القرآن: وسننُ القصص في القرآن: أن يحدثنا عن الرسل ـ عليهم السلام ـ بما فيه حكمة أو موعظة، ولا فرق بين أن تكون هذه الحكمة أو الموعظة مرتبطة بسير الدعوة، أم راجعة إلى ناحية أخرى من نواحي الهداية، أو السعادة أو الكرامة، كما حدثنا عن يوسف ـ عليه السلام ـ: أنه أُلقي في الجب، وبيع بثمن بخس، واستعصم حيث تهيج عاصفة الشهوة، وأوتي الملك، وحدثنا عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ: أنه أمر في المنام بذبح ابنه، فلما تلَّه للجبين،

فداه الله بذبح عظيم، وحدثنا عن يعقوب ـ عليه السلام ـ: أنه ابتلي بفقد يوسف، وحزن عليه حزناً طويلاً، وكان عاقبة تسليمه الأمر إلى الله أن التقى به في أطيب حال، وأعز مقام. فلمَ لا يحدثنا عن أيوب ـ عليه السلام ـ بأنه ابتلي بمرض شديد، وانقطاع عن الأهل، فما كان منه إلا الصبر والرضا، وكان عاقبة صبره الجميل عافية ضافية، وانتظامَ الشمل بعد تقطع.

ويدرك عظمَ بلاء المرض من تقلب في الأوجاع ليالي وأياماً، ويعرف شدة مصيبة الانقطاع عن الأهل من تمزق شمله بعد اجتماع، وابتعد عمن يعز عليه بعد معاشرة وإيناس.

قال صاحب المقال: «وفاتهم خامساً: أن حديث حلف أيوب، والرخصة له بالخلوص منه على ذلك الوجه أشبهُ شيء بالعبث الذي لا يليق بالمخلوق، فضلاً عن الخالق العلي الحكيم؛ إذ المعقول: أن العبد إنما يحتال للخلوص من الرب، فكيف يحتال الرب للخلوص من نفسه؟ فهو تعالى المحلوفُ به، وهو تعالى الدالُّ على الحيلة فيما يزعمون».

تخيل كاتب المقال أن تفسير أهل العلم لقول الله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾[ص: ٤٤] يجعل الآية من قبيل دلالة الله تعالى لأيوب على حيلة للتخلص من موجب اليمين، والواقع أنهم لا يفهمونها على هذا المعنى، وإنما يفهمونها على أنها شرع حكم من الله روعي فيه جانب الرحمة بمن حلف أيوب ـ عليه السلام ـ على ضربه، فهو حكم صدر على وجه الفتوى لأيوب خاصة، أو له ولقومه عامة، وعلى كل حال، فهو شرع معناه: أن الضرب بضغث يشتمل على مئة عود ـ مثلاً ـ يحقق عند الله تعالى غرض الحالف على الضرب بمئة سوط، وهو بهذا الوجه لا يدخل في نوع الحيل

كما تخيَّل كاتب المقال.

قال صاحب المقال: «وإذا كان الله قد أراد أن يعفي أيوب من يمينه، فماذا يمنعه أن يعفيه بدون تلك الحيلة، وهي منه، ومن أجله؟».

يقول أهل العلم: إن الكفارة لم تكن مشروعة في عهد أيوب ـ عليه السلام ـ، بل لم تكن مشروعة في صدر الإسلام، وإنما شُرعت بعدُ؛ بدليل قول عائشة ـ رضي الله عنها ـ: «لم يكن أبو بكر يحنث في يمين حتى أنزل الله كفارة اليمين». فالحالف في عهد أيوب ـ عليه السلام ـ ليس له إلا فعل المحلوف عليه، فأراد الله إرشاد أيوب إلى وجه أخفّ من الوجه المعروف لبرِّ يمينه، ومن الذي يستطيع أن ينكر أن الله تعالى قد يخفف بعض الواجبات المشتملة على مشقة، فيسقط بعضها، أو يقيم ما يشبهها من بعض الوجوه مقامها؟.

قال كاتب المقال: «وفاتهم سادساً: أن دلالة أيوب على هذه الحيلة، وشرعَها له تقريرٌ لمبدأ المراوغة والمحاولة، وهي آفة اجتماعية، وداء خلقي يتنزه الله تعالى أن يكون ذلك من تشريعه للناس؛ إذ لا يصلح معها أيُّ عمل، سواء ما ارتبط منه بالخالق، أو ارتبط بالمخلوق؛ لأنه لا يبقى منه غير صورته، ثم يمضي خالياً من السر الذي لأجله يستتبع العمل آثاره ونتائجه».

قلنا لكم: إن أيوب حلف أن يضرب بعض أهله أسواطاً معدودة، والمعروف: الضربُ بها مفرقة، فشرع الله له طريقة أخفَّ هي الضربُ بها مجموعة، وجعلها مجزئة في برِّ يمين أيوب، أو أيمان قومه عامة، وليس في هذا شيء من تعليم مبدأ المراوغة والمحاولة، وفي الضرب بالأعواد مجموعةً إيلامٌ، غيرَ أنه دون إيلام الضرب بها مفرقة، فلم يكن الضرب

بالضغث خالياً مما يستتبعه من الآثار والنتائج.

قال صاحب المقال: «وفاتهم سابعاً: أن ذلك ينزل الآية عن مستوى البلاغة الذي هو في متناول البشر، فضلاً عن الإعجاز الذي يجب أن يكون للقرآن الكريم؛ فإنه ليس أضعف أسلوباً وأوهن تركيباً من كلام يتوقف معناه على ما لا يفيد سابقُه ولا لاحقُه، بل لا بد من معونة أخرى يحدثك بها غير صاحب هذا الكلام، وهم قد جعلوا معنى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا﴾[ص: ٤٤] متوقفاً على خبر أن أيوب كان قد حلف ليضربن امرأته مئة سوط».

قلنا: إن القرآن ليس بكتاب تاريخ، وإنما هو كتاب إرشاد، ومأخذ عبر، فقد يسوق من القصة أشياء هي موضع عبرة، ويسلك في سوقها ضرباً من الإيجاز يعد في أساليب بلاغته المتناهية، فلما جاء في قصة أيوب ـ عليه السلام ـ: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾[ص: ٤٤] تبادرَ إلى الأذهان أن أيوب ـ كان لسبب ما ـ حلف أن يضرب شخصاً ـ ممن يباح له ضربُه تأديباً ـ أسواطاً معدودة، فأوحى الله إليه أن يضربه بهذه الأسواط مجموعة؛ رحمة بالمحلوف على ضربه، ولا يتوقف هذا المعنى الذي هو موضع العبرة على معرفة سبب الحلف، أو الشخص المحلوف على ضربه، أو عدد الأسواط، وما يذكره بعض المفسرين في تفصيل ذلك إنما هو توسع منهم في التفسير؛ أخذاً من روايات وصلت إليهم، يفعلون ذلك مع اعتقاد أن أخذ العبرة من الآية لا يتوقف على شيء من ذلك.

*** رأي كاتب المقال في تفسير الآية، ورد هذا الرأي:**

تأوَّل كاتب المقال قوله تعالى: ﴿مَسَّنِيَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾[ص: ٤١] بمعنى: إعراض الناس، واستهزائهم بالدعوة والداعين؛ فإن ذلك من عمل

الشـيطان، وقال: «وما كانت شـكوى الأنبياء إلا من إعراض أممهم عن الاستجابة، ولا كان حزنهم الذي كان يبلغ أحياناً حد الإهلاك للنفس إلا لبطء في سير الدعوة إلى الله تعالى، انظر إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾[النحل: ١٢٧]، وقوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا﴾[الكهف: ٦]».

لا يتم لكاتب المقال هذا الوجه من الرد على المفسرين إلا أن يصح أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ لا يشكون إلا من إعراض أممهم عن الاستجابة؛ كما ادعاه ذلك الكاتب، وهذه الدعوى غير صحيحة، فقد شكا يعقوب ـ عليه السلام ـ، وحزن لفقد يوسف ـ عليه السـلام ـ، فقال: ﴿أَشْكُوا۟ بَثِّى وَحُزْنِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾[يوسـف: ٨٦]، وقـال الله تعالى: ﴿وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ﴾[يوسف: ٨٤].

أما الآيتان اللتان ساقهما على ما يقول، فغاية ما يثبت بهما: أن الأنبياء يحزنون لإعراض الناس عن دعوتهم، وذلك ما يعرفه المفسرون، ولا يقتضي أن الأنبياء لا يشكون ولا يحزنون إلا من هذا الإعراض.

قال كاتب المقال: «ولما كانت الشكوى قد تشعر بوهن في العزيمة، وضعف الثقة، وعدم القوة في السير إلى الغاية، كان جواب تلك الشكاية أن قيل له: ﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ﴾[ص: ٤٢]، فالمراد بالركض هنا: عقد العزيمة وتأكيدها، واستتمام الثقة وإكمالها، والمضاء بالقوة، وبغير تردُّد ولا توانٍ إلى الغاية».

ما جاء في سورة الأنبياء يدل على أن أيوب ـ عليه السلام ـ يقصد من مناجاته الدعاء لكشف البلاء؛ فإن الله تعالى بعد أن حكى قوله: ﴿أَنِّى مَسَّنِىَ

﴿ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾[الأنبياء: ٨٣]، قال: ﴿فَٱسۡتَجَبۡنَا لَهُۥ﴾[الأنبياء: ٨٤].
وعلى نسقه يقال: إن قوله تعالى: ﴿ٱرۡكُضۡ بِرِجۡلِكَۖ هَٰذَا مُغۡتَسَلُۢ بَارِدٞ وَشَرَابٞ﴾[ص: ٤٢] قائم مقام آية ﴿فَٱسۡتَجَبۡنَا﴾ في آية الأنبياء، وإنما يكون في معنى الإخبار بالاستجابة إذا دلَّ على حال يخرج بها أيوب من عهد البلاء إلى عهد السلامة، وهذا الحال متحقق فيما جرى عليه المفسرون من أنه أُمر بالركض، فانفجر الماء، وكان في اغتساله وشربه منه عافية وسلامة.

ويؤيد أن قوله: ﴿ٱرۡكُضۡ بِرِجۡلِكَۖ هَٰذَا مُغۡتَسَلُۢ بَارِدٞ وَشَرَابٞ﴾ واقع موقع الإخبار باستجابة الدعاء عطفُ قوله تعالى: ﴿وَوَهَبۡنَا لَهُۥٓ أَهۡلَهُۥ وَمِثۡلَهُم مَّعَهُمۡ﴾[ص: ٤٣] عليه، كما عطف: ﴿وَءَاتَيۡنَٰهُ أَهۡلَهُۥ وَمِثۡلَهُم مَّعَهُمۡ﴾[الأنبياء: ٨٤] على قوله: ﴿فَٱسۡتَجَبۡنَا لَهُۥ فَكَشَفۡنَا مَا بِهِۦ مِن ضُرّٖۖ﴾[الأنبياء: ٨٤] في سورة الأنبياء.

وإن سلمنا أن قوله: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيۡطَٰنُ بِنُصۡبٖ وَعَذَابٍ﴾[ص: ٤١] من قبيل الشكوى، فليس من لوازم شكوى الرسول إلى الله من إعراض قومه عن دعوته أن يكون واهنَ العزيمة، ضعيفَ الثقة، عديمَ القوة في السير إلى الغاية، والشكوى إلى الله تعالى من الضر تكون مع الصبر؛ كما أن الشكوى إليه من إعراض القوم تكون مع قوة العزم، وقد شكا نوح ـ عليه السلام ـ من عدم قبول قومه للدعوة إذ قال: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوۡتُ قَوۡمِي لَيۡلٗا وَنَهَارٗا ۝٥ فَلَمۡ يَزِدۡهُمۡ دُعَآءِيٓ إِلَّا فِرَارٗا﴾[نوح: ٥ ـ ٦] الآيات، ولم يأت بعد هذه الشكوى ما يشير إلى وهن عزيمته، وضعف قوته، فنسبةُ رسولٍ من رسل الله إلى وهن العزيمة، وضعف الثقة، وعدم القوة في السير إلى الغاية، ليس بالأمر الهين، فلا بدَّ له من نقل ثابت صريح، ولا يكفي في إثباته مجردُ شكواه إلى الله تعالى من عدم قبول القوم لدعوته، وقولُ الله تعالى في الثناء على أيوب: ﴿إِنَّا وَجَدۡنَٰهُ صَابِرٗاۚ نِّعۡمَ

﴿ٱلۡعَبۡدُۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾[ص: ٤٤] يبعد هذا الذي نسبه إليه كاتب المقال.

قال صاحب المقال مفسراً قوله تعالى: ﴿هَٰذَا مُغۡتَسَلُۢ بَارِدٞ وَشَرَابٞ﴾[ص: ٤٢]: «ولما كان تردد المرء في غايته، ووهن عزيمته إليها، وضعف ثقته بها، صَدَأً يغشى الأرواح، ومرضاً يتعب النفوس، ويضايق الصدور، كان عقد العزيمة واستكمال الثقة غسلاً للروح من صدئها، وشفاء للنفس من مرضها، ونقعاً لغلَّة الصدر، لذلك قال الله لرسوله أيوب: ﴿هَٰذَا مُغۡتَسَلُۢ بَارِدٞ وَشَرَابٞ﴾».

فرض كاتب المقال أن أيوب ـ عليه السلام ـ كان متردداً في إدراك الغاية من الدعوة، واهنَ العزيمة إليها، ضعيفَ الثقة بها، حتى صار هذا الحال صدأ غَشَّى روحه، ومرضاً أتعب نفسه، وضايق صدره، فرض الكاتب هذا؛ ليجعل المراد من المغتسل البارد والشراب: عقد العزيمة، واستكمال الثقة.

ونحن نعلم أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وليس من شأنه أن ينحو نحو هذه الكنايات والاستعارات المتكلفة: يعبر عن تقوية العزم بالركض بالرجل، ثم يجعل الركض مغتسلاً بارداً وشراباً، دون أن يأتي بكلمة واحدة تنبه لما قصده من هذه الكناية أو الاستعارة.

حمل كاتب المقال قوله تعالى: ﴿ٱرۡكُضۡ بِرِجۡلِكَۖ﴾[ص: ٤٢] على معنى: عقد العزم، وجعل اسم الإشارة في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا مُغۡتَسَلُۢ بَارِدٞ وَشَرَابٞ﴾ راجعاً إلى الركض بالرجـل، وقال: «والآية ـ كما ترى ـ ليس فيها مرجع لاسم الإشارة إلا الركض المفهوم من قوله: ﴿ٱرۡكُضۡ﴾ المكنى به عن توثيق العزم، والأخذ بالحزم؛ كما هو مقتضى النظم الكريم المجاري لقواعد اللغة التي تأبى أن يكون لاسم الإشارة مرجع غير هذا من الماء والعين كما يقتضيه تفسير المفسرين؛ إذ ليس في النظم ما يدل عليه بأي وجه من وجوه الدلالة».

رد كاتب المقال قولَ المفسرين: إن المشار إليه هو الماء؛ بأن هذا يقتضي أن لا يكون لاسم الإشارة مرجع غير الماء، وليس في النظم ما يدل عليه، وذلك شيء تأباه قواعد اللغة.

أما نحن، فنعلم أن المشار إليه هو الماء المعبّر عنه بقوله: ﴿مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾[ص: ٤٢]، وليس هذا الموضع من المواضع التي يحتاج فيها اسم الإشارة إلى مرجع يتقدم ذكره.

ذلك أن اسم الإشارة قد يستعمل مشاراً به إلى محسوس مشاهَد للمتكلم والمخاطب، وهذا وجه استعماله الحقيقي، فتقول لمخاطبك مشيراً إلى كتاب حاضر بين أيديكما: هذا كتاب قيم، وتقول له مشيراً إلى ماء جار: هذا ماء عذب.

وقد يستعمل اسم الإشارة مشاراً به إلى أمر معقول، أو غائب، واستعماله في كل من هذين المعنيين مجاز، وفي هذين الموضعين يحتاج اسم الإشارة إلى مرجع يذكر فعله؛ كأن تتحدث عن غائب الحضرة، وتقول: ذلك كتاب مفيد، أو تتحدث عن أمر معقول؛ كالحلم، والكرم، وتقول: هذا خلق شريف.

ومن البيِّنِ أن اسم الإشارة في الآية مستعمل في أمر يراه المتكلم والمخاطب، وهو الماء، فلا يحتاج إلى مرجع يتقدمه كما ظن صاحب المقال.

قال كاتب المقال في تأويل قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ﴾[ص: ٤٣]: «أي: هدينا أهله، فآمنوا به، واستجابوا لدعوته، وهدينا له مثلهم من غير أهله، فليس المراد بالهبة هنا: هبة الخَلْق والإيجاد، بل

هبة الهداية والإرشاد؛ بدليل تعبيره بالأهل دون الذرية والولدان؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥ مِن رَّحْمَتِنَآ أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيًّا﴾[مريم: ٥٣]؛ إذ كل ما يهتم له الأنبياء إنما هو أن يهدي الله بهم، لا أن يولد لهم».

قد عرفت ـ فيما كتبناه آنفاً ـ: أن طائفة من المفسرين يقولون: المراد من هبة الأهل في هذه الآية، ومن إيتائهم في سورة الأنبياء: جمعُهم عليه بعد تفرق، لا إيجادهم بعد عدم، ولا إحياؤهم بعد موت، وصاحبُ المقال يفسر هبة الأهل: بهدايتهم له، فلننظر أيّ التفسيرين أقرب مأخذاً من الآية.

الهبة: إعطاء الشيء بلا عوض، وهذا المعنى يتحقق في جانب الله تعالى بجمعه أهلَ الرجل عليه بعد تفرقهم، كما يتحقق في إيجاد أهلٍ لمن لم يكن له أهلٌ، فحملُ الهبة على الجمع بعد التفرق حملٌ للفظ على معنى قريب من الذهن، أما الهداية، فمعنى زائد على ما يفهم من لفظ الهبة، وإنما يصرف اللفظ عن المعنى المتبادر متى وجد المقتضى لهذا الصرف، ولا مقتضى لصرف الهبة عن الجمع بعد التفرق إلى معنى الهداية فيما نعلم.

أما قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥ مِن رَّحْمَتِنَآ أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيًّا﴾، فإن الهبة هنا على معنى: جعله مؤازراً له في الدعوة، وفُهم هذا المعنى من دليل آخر، وهو قول موسى ـ عليه السلام ـ: ﴿وَٱجْعَل لِّى وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِى ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِى ﴿٣٠﴾ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِى﴾[طه: ٢٩ ـ ٣١]، ومن قوله تعالى في الآية نفسها: ﴿نَبِيًّا﴾؛ فإن هبة النَّبيِّ إلى أخيه النبي ظاهرة في معنى التآزر على الدعوة إلى الحق.

يقول كاتب المقال: «إذ كل ما يهتم له الأنبياء إنما هو أن يهدي الله بهم، لا أن يولد لهم».

إذا كان القصد من قصة أيوب ـ عليه السلام ـ الاعتبارُ بصبره على ما أصابه

من البلاء، ثم التذكيرُ بأن عاقبة الصبر فَرَجٌ بعد شدة، وسَعَة بعد ضيق، وسلامة بعد مرض، فأي بُعد في أن يقص الله على خاتم أنبيائه والذين آمنوا معه أن أيوب ـ عليه السلام ـ ابتلي بشدة من المرض، ووحشة من ابتعاد الأهل، فتلقى المصيبتين بسكينة، وأقام عليهما في صبر جميل، فكان عاقبة صبره وسكونه تحت سلطان القضاء أَنْ بدَّله بالمرض صحة، وبتفرق شمل أهله جمعاً.

وإن كلاً من الشفاء بعد السقم، وملاقاة الأهل بعد التفرقة، لنعمةٌ كبيرة يقدرها من قاسى الأمراض حيناً من الدهر، وتجرع مرارة الابتعاد عمن يعز عليه من الأهل.

ثم إن في الخلاص من المرض، والتمتع بالصحة قوةً على النهوض بأعباء رسالته، كما أن لخروج الداعي، وهو محفوف بأمة نبيلة من عشيرته الأقربين أثراً كبيراً في نجاح دعوته.

يهتم الأنبياء ـ عليهم السلام ـ لأن يهدي الله بهم، ونتيقن أن معظم اهتمامهم موجه إلى هذه الغاية، ولكنهم يقدرون نعماً أخرى فلا يفوتها أن تأخذ حظاً من اهتمامهم؛ فقد أثنى إبراهيم ـ عليه السلام ـ على الله تعالى بما يهب له من نعمة الشفاء بعد المرض، فقال: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾[الشعراء: ٨٠]، وقال النبي ﷺ عندما حضرت ابنَه إبراهيمَ ـ عليه السلام ـ الوفاةُ: «وإنَّا بفراقك يا إبراهيم لمحزونون»[(١)]، ومن يحزن لفراق ولد أو أهل، فشأنه أن يهتم لوجودهم، ويعد هبتهم له نعمة يجب أن تقابل بالشكر.

(١) «صحيح البخاري».

ذكر كاتب المقال: أن الخطة التي رسمها الله لجميع أنبيائه: اللين والرفق في الدعوة، وخرج من هذا إلى تفسير قوله تعالى: ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ ﴾[ص: ٤٤]، فقال: «أي: لا ترفع في وجوه قومك رمحاً ولا عصًا، ولا تُغلظ لهم في القول، ولا تخاشنهم في الطلب، بل لَوِّح في وجوههم بالرياحين والأزهار، ولا تأثم بالغلطة والجفوة».

هكذا يقول صاحب المقال، ويقول زعيم طائفة القاديانية الضالة عن السبيل محمد علي في تعليقه على ترجمته للقرآن الكريم إلى اللغة الانجليزية: ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا ﴾: القرينة تدل على أن المقصود من ذلك أعداؤه، والمراد من أخذ الضغث والضرب بها: معاملتهم باللين والرفق.

أما أبو زيد الدمنهوري صاحبُ ذلك التفسير المنبوذ(١)، فقال في تأويل الآية: إن أيوب كان في سفر مسه منه تعب ومشقة، وكان محتاجاً إلى الماء، وقوله: ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا ﴾ يفيد أنه كان في حاجة إلى عمل يعيش به.

والضغث: هو المجموعة من خليط من الحطب أو الحشيش أو غيره، يعني: خذ بيدك شيئاً من هذا ليكون بضاعة».

وقد أخذ أبو زيد صدر تأويله هذا من زعيم القاديانية؛ فإنه قال في ذلك التعليق: إن التعب والعذاب اللذين أدركا أيوب أتيا ـ فيما يظهر ـ من رحلته في صحراء حصل له فيها عطش شديد.

ولنعد إلى البحث في آراء صاحب المقال، فنقول: إنه سلك بتأويل هذه القصة مسلك من لا يرعى لحسن البيان حقاً، ولا للذوق العربي عهداً، فيحمل آيات من القرآن الحكيم متتابعات على كنايات واستعارات لا تدخل

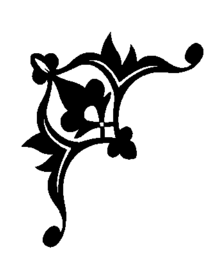
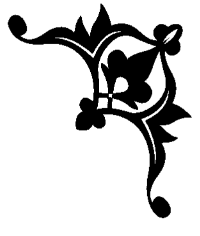
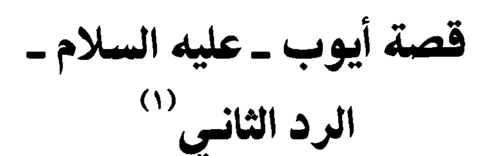
---

(١) راجع بحثه: «كتاب يهذي في تأويل القرآن المجيد» في هذا الكتاب.

إلى الآذان إلا كرهاً: ﴿ٱرۡكُضۡ بِرِجۡلِكَۖ﴾[ص: ٤٢] مراد منه: توثيق العزم، ﴿هَٰذَا مُغۡتَسَلُۢ بَارِدٞ وَشَرَابٞ﴾[ص: ٤٢] مراد منه: ذلك الركض، ﴿وَوَهَبۡنَا لَهُۥٓ أَهۡلَهُۥ﴾[ص: ٤٣]: هديناهم له، ﴿وَخُذۡ بِيَدِكَ ضِغۡثٗا فَٱضۡرِب بِّهِۦ وَلَا تَحۡنَثۡۗ﴾[ص: ٤٤] معناه: لوّح إليهم بالرياحين والأزهار.

والحق أن القرآن لا يأتي هذا التعقيد، ولا ينحو في بيانه هذا النحو، ولا تجد في آياته سلسلة كنايات واستعارات تبقى معانيها الأصلية محجوبة عن البلغاء كمعاني هذه الآيات في رأي كاتب ذلك المقال.

❒ ❒ ❒

قصة أيوب ـ عليه السلام ـ

الرد الثاني[1]

كان أحد أهل العلم قد قام بحركة نقد غير معتدل، وجَّهه نحو المفسرين، ووقع في يدي المقال الثاني من مظاهر هذه الحركة، فلقيتني فيه آراء ناشزة، ووجدت صاحبه ينادي في آخره بأنه سيتمادى في هذا الشأن، فرأيت أن أنبه طلاب العلم لما في هذه الآراء من نشوز، ورجوت أن يتنبه صاحب المقال للانحراف الذي أخذ قلمه في بعض الجمل، فيسلك مسلك الاعتدال فيما يكتبه بعدُ في تقصير المفسرين.

اطَّلع صاحب المقال على ما كتبته، ونُشر في مجلتي «الفتح»، و«الهداية الإسلامية»، فكتب يحاول الرد عليَّ في مقال نشره في إحدى المجلات التي تصدر في القاهرة، فقرأت هذا المقال، فألفيته قد أعاد ذكر تلك الآراء، وأضاف إليها أخوات، فرأيتني مضطراً لأن أعلق على هذا المقال أيضاً جملاً تُنبه لما بينه وبين المنطق الصحيح من مجافاة.

افتتح صاحب المقال رده بكلمات عبر بها عن إخلاصه فيما كتب، ثم قال:

«ولا أدل على أني كنت كتبت ما كتبت مخلصاً: أن مقالي لم أحاول

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء الثاني عشر من المجلد السابع الصادر في جمادى الثانية ١٣٥٤هـ.

فيه إلا غاية واحدة، هي المحافظة على قدس الأنبياء، والإعلاء من شأن الأنبياء بمقدار ما يوجب لهم الإسلام».

لا يدل نقد الآراء على أن الناقد يتهم صاحبها بعدم الإخلاص، وإخلاصُ صاحب الرأي لا يمنع من نقد الرأي نفسِه إذا لم يكن واضحَ الدليل، وفيما قاله المحققون من المفسرين في تفسير قصة أيوب ـ عليه السلام ـ محافظة على قدس الأنبياء ـ عليهم السلام ـ، والإعلاء من شأنهم بمقدار ما يوجب الإسلام.

حكى صاحب المقال في رده قولي: «وقد وقفت في هذا المقال على آراء لا تدخل تحت قوانين المنطق، ولا تقبلها بلاغة القرآن، فأردت تنبيه طلاب العلم لما في تلك الآراء من نشوز حتى يكونوا على بينة من أمرها»، ثم قال: «أما غيرة الكاتب ـ يعنيني ـ على الطلاب، فكان من حقها أن تكون في حمايتهم من الوقوع في خرافات قد تصادم القطعيَّ من الدين، أو تزلزل أصلاً من أصوله، أو تشوه جمالَ الإسلام، أما حمايتُهم من خطأ في قانون منطقي أو بلاغي، فذلك أمر يسيرٌ ما دام لا يُفضي بهم إلى باطل من الدين».

حق طلاب العلم علينا أن نحميهم من الوقوع في خرافات تصادم المعلوم من الدين، أصلاً كان أم فرعاً، وحقهم علينا أن نحميهم من آراء نخشى أن تفضي بهم إلى الغفلة عن شيء من حقائقه، وإن صدرت عن إخلاص، وحملُ آياتٍ من الكتاب الحكيم على معانٍ تجعلها بمعزل عن البلاغة لم يكن بالأمر اليسير الذي تصرف عنه الأنظار، وكم من باطل لهج به النّاس، وهو لم ينحدر إلا من تأويل القرآن على خلاف مالا تقتضيه

قوانين البلاغة العربية!.

قال صاحب المقال في رده: «فيجب أن تدعهم ـ أي: طلاب العلم ـ في هذا لتفكيرهم وتقديرهم، ولهم بعدُ ما تسيغه عقولهم في حدود ما جعله الإسلام للأنبياء من تعظيم وتكريم».

لا أدري من أوجب عليَّ أن أدع آراء يُفسر بها القرآن، وهي ـ فيما أرى ـ خارجةٌ عن قانون المنطق أو البلاغة، وأكتفي في ذلك بتفكير طلاب العلم وتقديرهم، وكلٌّ من الشرع والعقل لا يوجب شيئاً من ذلك، أما الشرع، فالآيات الواردة في الإرشاد إلى الحق كثيرة جلية. وأما العقل، فإن السكوت عما يخالف المنطق والبلاغة يفضي إلى اختلال نظم العلم، ولو قبل النّاس هذا الذي أشار به صاحب المقال عليَّ، واتخذوه قاعدة يسيرون عليها في حياتهم العلمية، لامتلأت الدنيا بصيحات الباطل، وشغلت هذه الصيحات من الآذان مواضع أكثر مما تشغله اليوم.

قال صاحب المقال في رده: «فما دعا الأستاذَ أن يكتب تلك العبارة، وهي لا تكتب إلا حين يكون في المقال خطر ديني شارفَ أن يلتهم الطلاب، وليس في المسلمين غيور سواه».

لم نصف آراء صاحب المقال إلا بأن فيها نشوزاً، ونشوزُها تجافيها عن قانون العلم، وإذا عنينا بجانب طلاب العلم، فلأن في الطلاب من يفتح أذنه لكل رأي يقال فيه: إنه جديد، ولا يزهد فيه إلا حين يرى أن غيره أثبتُ أصلاً، وأقوى بينةً، فتلك العبارة تقال والطلاب في حصن منيع من كل خطر ديني، ويكتبها الكاتب ولو كان في المسلمين آلاف من أهل الغيرة سواه.

ولا نكتم صاحب المقال أن نزعته في التفسير، والنماذج التي قدمها،

ووعد بأنه سيذهب ويجيء في أمثالها، يشعران بخطر ديني إن أطلق له العنان، يقلبْ كثيراً من الحقائق، وإن كان صاحب تلك النزعة وأولئك النماذج مخلصاً.

قال صاحب المقال في رده: «ومن ذا الذي أحلَّ الكاتب هذه المنزلةَ حتى يكون هو من دون رجال العلم حاملَ لواء الطلاب؟ اللهم إنها شنشنة أعرفها من أخزم، وقد عرفها اليوم من الكاتب وأمثاله كثير من النّاس».

تنبيه طلاب العلم لنشوز بعض الآراء منزلةٌ يحلُّها كلُّ من يرى أن بيده حجةً، وليس في هذا التنبيه معنى حمل لوائهم، وإنما هي الصلة التي تكون بين الآباء والأبناء، وهذه الصلة وحدها تدعونا إلى أن نعرض عليهم ما ينشر في الصحف من الآراء المتصلة بالدين، ونحدثهم عنها بصراحة. وأما قول صاحب المقال: «اللهم إنها شنشنة. . . إلخ»، فذلك ما ندعه لتفكير القراء وتقديرهم.

كان صاحب المقال قد ذكر في حديثه عن المفسرين: «أنهم كثيراً ما يكتفون بذكر إسرائيليات ليس لها سند صحيح أصلاً».

فعلقنا على هذا: أن في المحققين من المفسرين من لا يعِّولون على الروايات الإسرائيليات، ويردُّونها في غير هوادة، وسقنا كلام أبي بكر بن العربي في «قانون التأويل» شاهداً على ذلك، فقال صاحب المقال في رده: «نقول للكاتب: هذا ما نحمد الله عليه إذ وافقَنا في أن بعض المفسرين جاؤوا في قصة أيوب بروايات غير صحيحة؛ فإنا لم نأخذ على المفسرين أكثر من هذا».

لم يكن تعليقنا على عبارته الأولى واقعاً في غير موضع؛ فإنه كان

يتحدث عن المفسرين من غير استثناء، فدفعنا بذلك التعليق ما يسبق إلى بعض الأذهان من أن جميع المفسرين يستندون في التفسير إلى الإسرائيليات، ولو لم ينازع المفسرين إلا في روايات غير صحيحة، لما تحرك قلم للرد عليه.

قال صاحب المقال: «ووافقنا الكاتب كذلك في أن المفسرين قد استندوا في تفسير القصة إلى إسرائيليات لم تصح، ولا يمكن تصحيحها».

الذي كتبته: أن أصل المعنى الذي اتفق عليه المفسرون في تفسير قصة أيوب ـ عليه السلام ـ لا يستند إلى إسرائيليات، والروايات الإسرائيليات التي يذكرها بعض المفسرين لا يتوقف عليها هذا المعنى الأصلي، وهذا أبو بكر ابن العربي الذي قال في الإسرائيليات ما قال، لا يخالف المفسرين في أصل تفسير القصة في أن أيوب ـ عليه السلام ـ ابتلي بمرض، وأنه أُمر بضرب رجله، فنبع ماء أُمر بالاغتسال والشرب منه، وأنه أمر بالضرب بضغث، فبرَّت يمينه بذلك.

ذكر صاحب المقال أني وافقته في أن المفسرين استندوا في تفسير القصة إلى إسرائيليات، وقال: «وإذا تم هذا، فنحن نسائل الكاتب: هل الآية قطعية في هذا المعنى الذي فسرها به المفسرون؟ أو الكاتب يوافقني على أن الآية ليست قطعية في هذا المعنى، بل تحتمل معنى آخر؟».

أصل البحث: أن صاحب المقال يدَّعي أن ما قاله المفسرون لا يُفهم من الآية، وأنه يستحيل أن يكون مقصوداً من الآية؛ لأنه جعل بعضه من نسبة العبث إلى الله تعالى، وجعل بعضه يفضي إلى أن الله تعالى يحتال لنفسه بنفسه، إلى آخر الوجوه التي حام بها حول ما قاله المفسرون.

فصاحب المقال يقول: إن ما قاله المفسرون باطل قطعاً، وإن آراءه هي المرادة من الآية، وكنا عندما رددنا عليه دعواه هذه، ذكرنا أن ما قاله المفسرون صحيح، مع صرف النظر عن كل رواية إسرائيلية، وأن ما أوّل به هو الآية مخالف لظاهر القرآن، وغير مراعًى فيه حسن البيان الذي يتم به وجه إعجاز القرآن.

فيكفي في صحة المعنى الذي يقوله المفسرون: أن لا يخالفه ظاهرُ القرآن، ولا يقوم دليل صادق على بطلانه.

قال صاحب المقال في رده: «وإذا كان الأمر كذلك ـ أي: لم يكن ما فسر به المفسرون قطعياً ـ، فللناظر في الآية أن يفسرها بمعنى غير هذا المعنى ما دام قد وجدت لديه مرجحات».

لم ننكر على الكاتب مجرد مخالفته للمفسرين، ولم نقل له: كيف تترك ما قاله المفسرون، وتأتي بآراء تخالفه؟ فإنا نقدر حرية النظر، ونقدر ما تأتي به من ثمر في العلم، وإنما موضع البحث في: أن ما قاله المفسرون هل هو معنى صحيح، أو غير صحيح؟ وأن آراء صاحب المقال هل هي معقولة، أو غير معقولة؟.

عاد صاحب المقال فحكى في رده ما سقناه من أن في محققي المفسرين من يأبى الرجوع إلى الإسرائيليات؛ كابن العربي، ثم قال: «ونقول للكاتب: إنه على هذا يكون فاتني أن أستثني أبا بكر مما أخذته على المفسرين، وقد يكون في عبارتي ما يصح أن يُعفي ابنَ العربي من هذا الحكم؛ فإني قلت: كثيراً ما يكتفون، ولم أقل: هم دائماً يكتفون».

كان لصاحب المقال مخرج في أن يقول: أردت من المفسرين ما عدا

أبا بكر بن العربي، أو أن أداة التعريف في قوله: «أن المفسرين كثيراً» للجنس، لا للاستغراق، وأما أنه قال: «كثيراً»، ولم يقل: «دائماً»، فذلك ما لا يفيده شيئاً؛ لأن الكثرة هنا أو الدوام مما يرجع إلى جهة القضية، والمعنى: أن المفسرين يكتفون في كثير من الأوقات بذكر الإسرائيليات، لا دائماً، وكثرة وقوع المحمول الذي هو الاكتفاء دون دوامه، لا أثر لها في نقص أفراد معنى الموضوع الذي هو كلمة «المفسرين»، فدوام النسبة لا يجعل القضية كلية، كما أن عدم دوامها لا يجعلها جزئية.

حكى صاحب المقال في رده ما نقلناه عن ابن العربي من إنكار الاستناد إلى الإسرائيليات، ثم قال: «ونقول للكاتب: إذا كان هذا ما قاله ابن العربي فيما قاله المفسرون في تفسير قصة أيوب، فما له لم يوجه الرد الذي كتبه إلى ابن العربي بدل أن يوجهه إليَّ، وأنا لم أقل أكثر من هذا؟».

لا أدري ماذا أرد على ابن العربي، وهو لم يزد على أن أنكر التعلق بالإسرائيليات، وهذا الإنكار حق، ولكن صاحب المقال يخيِّل إلى القراء: أني أخالف في إنكار التعلق بالإسرائيليات، وموضع الرد على صاحب المقال شيء آخر قاله هو، ولم يقله ابن العربي، وهو تلك الوجوه التي أثارها حول المعنى الذي اتفق عليه المفسرون، وتلك الآراء التي ساقها على أنها تفسير للقصة.

ثم قال صاحب المقال في رده: «اللهم إنك تعلم ما في نفسي، وتعلم ما في نفس هذا الكاتب، فإني أَكِلُ أَمْرَ جزائه إليك، فأنت العليم بذات الصدور».

دعوةٌ صالحة نرجو من الله قبولها، ونسأل الله تعالى أن يهدي صاحبَ

المقال إلى الطريقة المرضية في تفسير كتابه المجيد.

ثم قال صاحب المقال في رده: «يا هذا الكاتب! إذا كان ما جاء في قصة أيوب بعضُه باطل، وبعضه بعيد، وبعضه يفتقر إلى نقل، فماذا بقي بعد هذا؟».

بقي بعد هذا ظاهرُ القرآن؛ فإنه موافق للمعنى الذي عرف منذ عهد الصحابة والتابعين، ولم يخالف فيه، حتى العلماء الذين ينكرون الإسناد إلى الإسرائيليات أشدَّ النكير.

ثم قال صاحب المقال في رده: «وهل يكون من فهم في الآية معنى غير هذا المعنى الذي لم يستند إلا إلى إسرائيليات لم تصح، يكون قد خالف قوانين المنطق، وقال قولاً لم تتقبله بلاغة القرآن؟ أو يكون ذلك منك زعماً دفعتك إليه أغراض وغايات؟».

خالف صاحب المقال قوانين المنطق والبلاغة في الوجوه التي ادعى أنها تبطل أصل ما قاله المفسرون، وخالفهما في حمل آيات القصة على معان تجعل القرآن في ناحية، وحسنَ البيان في ناحية أخرى، وليس هناك أغراض وغايات إلا أن الله تعالى يقول: ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ﴾[العصر: ٣].

ذكرنا في مقالنا السابق: أن صاحب المقال ربما اقتصر في حكاية أقوال المفسرين على أقوال يراها أبعدَ من المعقول، ويهمل أقوالاً هي أقربُ إلى ظاهر الآية، ونبهنا على ما أردنا من ذلك، فقام في رده يدافع عن ذلك الصنيع.

من ذلك: أنه كان قد نقل أن «المفسرين قد فسروا النصب والعذاب في الآية بداء أصاب أيوب قد فعل به الأفاعيل، وبرح بجسمه أيَّ تبريح،

حتى نفر الناس منه، وحتى عجز عن الحركة، فلا ينتقل من مكان إلى مكان إلا أن يحمله حامل».

فنبهنا إلى أن حق صاحب المقال أن ينقل ما قاله بعض المحققين من أن مرض أيوب ـ عليه السلام ـ لم يكن من الأمراض المنفرة المستقذرة، وما زاد صاحب المقال في دفاع هذا على أن قال: «إن البعض الذي اقتصر على كونه مرضاً فحسب، لا يمكنه أن ينكر أن أيوب قد شكا منه كما حدثنا القرآن، فلا بد أن يكون مرضاً غير عادي، حتى يضج منه نبي من الأنبياء».

هو مرض غير عادي، ولكنه غير منفر، وفَرقٌ بين أن يكون المرض شديداً في نفسه، وبين أن يكون منفراً، فالأول يصيب به الله تعالى الأنبياء ـ عليهم السلام ـ لمضاعفة أجرهم؛ كما وقع للنبي ﷺ في مرضه؛ فإنه كان يوعَك وعكاً شديداً، حتى قالت عائشة ـ رضي الله عنها ـ ما رأيت أحداً أشدَّ عليه الوجعُ من رسول الله ﷺ، وقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «إني أُوعَك كما يوعَك رجلانِ منكم»، وأما المرض المنفر، فذلك ما نعتقد أن الله تعالى لا يصيب به أنبياءه ـ عليهم السلام ـ.

وكان صاحب المقال قد حكى في مقاله عن المفسرين: أنهم يقولون في تفسير قوله تعالى: ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ﴾[ص: ٤٢]: الآية أن أيوب أُمر من ربه بوساطة جبريل أن يضرب برجله الأرض، فضرب بها كما أمر، فنبع عينان. . . إلخ.

فنبهنا على أن صاحب المقال أهمل ذكر قول المحققين من المفسرين، وهو: أن الذي نبع عين واحدة، فقال صاحب المقال في رده: «وهل كون النابع عيناً أو عينين مما له أيُّ مدخل ـ عن قرب أو عن بعد ـ في أن يكون

تمهيداً لقبول ما قلته عن تفسير الآية؟!».

من البين أن القول الذي أهمله هو ظاهر القرآن؛ إذ المشار إليه في الآية واحد، فلماذا ترك صاحب المقال هذا القول الذي هو ظاهر القرآن، ونقل القول الآخر الذي لا يُقبل إلا إذا ثبتت به رواية؟!.

كان صاحب المقال قد حكى عن المفسرين: أنهم يقولون في تفسير قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ﴾[ص: ٤٣]: إن الله أحيا له أولاده الذين كان قد أماتهم، وولد له مثلهم، فنبهنا على أن من المفسرين من ذهب إلى أن هبة الأهل في الآية بمعنى: جمعهم بعد تفرق، وفهمُ هذا من الآية أقربُ من حملها على معنى إحيائهم بعد إماتتهم، فقال صاحب المقال في رده: «إذا كنت قد تركت من أقوالهم هذا القول، فإني لم أكن في تركه إلا ضد نفسي؛ لأن هذا المعنى إن لم يكن هو ما قلته في تفسير الآية، فهو قريب منه، أو هو مصحح لما فهمته في الآية؛ لأني قد فهمت في هبة الأهل هدايةَ الله لهم بدعوة أيوب، وإنذاره إياهم، وهم إذا استجابوا لدعوة أيوب، فقد اجتمعوا عليه بعد تفرق».

إذا كان يرى أن ما فهمه من الآية هو الصواب، أفلا يكون من الإنصاف للمفسرين أن ينقل عنهم ما كان قريباً من هذا الصواب، أو مصححاً له، ولا يقتصر في حكاية آرائهم على ما كان بعيداً من هذا الصواب، أو مناقضاً له؟.

كان صاحب المقال قد حكى ما قاله المفسرون في قوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾[ص: ٤٤]، وقال: «ثم يزيدون على ذلك: أن هذه رخصة باقية إلى اليوم؛ بشرط أن يصيب كل أعواد الحزمة جسم المضروب».

ولما كان صاحب المقال يحكي أقوال المفسرين حكايةَ مَن ينكرها، ويحاول تقويضها، وحكى عنهم بإطلاق: أن الرخصة باقية إلى اليوم، نبهنا أن هناك قولاً آخر، وهو أن الآية شَـرْعٌ خاص بأيوب ـ عليه السـلام ـ، وأشرنا إلى أن كلاً من القولين مبني على وجه من النظر؛ لنهيئ القارئ لرفض ما سيقوله صاحب المقال في رد المعنى الذي قاله المفسرون، ولكن صاحب المقال أبى إلا أن يكتب، فقال: «وأقول لهذا الكاتب: ما هذا العبث؟ (كذا)، وهل أنا حين كنت أكتب كنت بصدد تلك المذاهب، حتى إذا اقتصرت على نقاء مذهب من مذاهبهم، ترد عليَّ بأن هناك مذهباً آخر للفقهاء؟».

غفل صاحب المقال عن أنه نسب القول الذي ذكره للمفسرين، لا للفقهاء؛ فإنه قال: «ويزيدون»؛ يعني: المفسرين، ولينظر ما هو السبب في ذكر هذا القول، ونسبته إليهم دون غيره؛ فإنه لا يريد إفادة القراء بذكر ما ذكره قطعاً؛ لأنه قول مبني على تفسير باطل في نظره، والمبني على الباطل باطل، ولا نستطيع أن نقول: لم يكن يعلم حالَ الكتابة إلا القولَ الذي ذكره؛ فإن قوله: «حتى إذا اقتصرت على نقل مذهب من مذاهبهم» يشعر بأنه كان مطلعاً على هذه المذاهب.

ثم قال صاحب المقال: «اللهم فاشهد، اللهم فاشهد، لو أنه الإخلاص يدفع الكاتب، لما وجدت في كتابته ما هو أبعد شيء عن الموضوع، ولما حاد به الغرض عن الجادة».

نترك التعليق على هذا لتفكير القراء وتقديرهم.

وكان صاحب المقال قد أورد على المعنى الذي اتفق عليه المفسرون وجوهاً ظهر له أنها تبطل ذلك المعنى قطعاً، فنقدنا تلك الوجوه وجهاً فوجهاً،

فذهبت من بين أيدينا هباء، فقام صاحب المقال يحاول في رده أن يعيد تلك الوجوه بعد ذهابها.

كان صاحب المقال قد قال: «ولم يدروا ـ أي: المفسرين ـ: أنه قد فاتهم أولاً: أن المقصود من أن يقص الله تعالى حال الرسل على خاتم أنبيائه ﷺ إنما هو الاعتبار بما أصابهم في سبيل الله، وما احتملوه من أذى وبلاء في طريق الدعوة إلى الله، ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾[هود: ١٢٠].

ولا يخفى على من درس مبادئ اللغة العربية: أن عبارته تفيد حصر القصد من قصص الرسل ـ عليهم السلام ـ في الاعتبار بما أصابهم في سبيل الله، وما احتملوه من أذى وبلاء في طريق الدعوة، فقلنا له في ردنا: إن الله تعالى قد قص على خاتم أنبيائه ﷺ من أنباء الرسل ـ عليهم السلام ـ ما لا يرجع إلى ما أصابهم في سبيل الله من أذى، وقلنا: إن الله تعالى يذكِّر رسوله ـ صلوات الله عليه ـ بما كان للرسل ـ عليهم السلام ـ من خلق عظيم، أو عمل خطير، أو حكمة بالغة، أو منزلة سامية، أو آية بيّنة، أو حكم عملي، وقلنا: إن الآية التي سقتها لا تشهد بأن قصص الأنبياء لا يقصد منها إلا الاعتبار بما أصابهم في سبيل الله؛ فإن تثبيت الفؤاد زيادة يقينه، وهذا قد يأتي من ناحية غير ناحية أنباء ما أصابهم في سبيل الله من أذى.

كتب صاحب المقال يحاول رد هذا، فقال: «إن ذكر الرسول بخلق عظيم، أو عمل خطير، أو حكمة بالغة، أو منزلة سامية، هذا لا يحدث به القرآن عن نبي من الأنبياء إلا في طريق الحديث عن دعوتهم، وما كان منهم مع قومهم»، ثم تحدث بحديث في شكل قاعدة هو: أن القرآن إن حدَّث عن

نبي من الأنبياء بخلق أو عمل أو حكمة أو منزلة، دون أن يذكر من أمر دعوته شيئاً، فُهم أن ذلك الخلق لا يتصل إلا بأمر دعوته.

هل يكفي صاحبَ المقال في التخلص من الآيات الواردة في خلق عظيم، أو حكمة بالغة، أو منزلة سامية أن يكون لذلك الخلق أو الحكمة المنزلة صلةٌ بالدعوة؟ وأنّى له ذلك وهو يقول على وجه الحصر: «إن المقصود من القصص إنما هو الاعتبار بما أصابهم في سبيل الله، وما احتملوه من أذى وبلاء في طريق الدعوة»، وليس كل ما يتصل بالدعوة فيه اعتبار بما أصاب في سبيلها!.

ثم إننا نرى القرآن قد يصف بعض الرسل بخصال لا صلة لها بالدعوة، ولا بما يلاقيه الرسول في سبيلها؛ كما قال الله تعالى في حق يحيى ـ عليه السلام ـ: ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُن جَبَّارًا عَصِيًّا﴾[مريم: ١٤]، وبرُّ الوالدين عمل صالح يقوم به الرسول وغيرُ الرسول من النّاس الطيبين، وواجب على من تكون له دعوة، ومن لم تكن له دعوة.

وحاول أن يجيب عن الآيات الواردة في المعجزات والأحكام، فلم يزد كذلك على أن قال: «إنها تتصل بأمر الدعوة»، ولو قال: إني ذهلت في استعمال صيغة الحصر إذ قلت: «إنما هو الاعتبار بما أصابهم في سبيل الله»، أو نسيت أن صيغة «إنما هو» تفيد الحصر، لقلنا: كلنا يذهل، وكلنا ينسى، ولكنه قال ذلك، وزاد عليه قوله: «فليس للكاتب حق أن يذكر مثل هذا إلا أن يكون ممن يريد المغالطة؛ ليشوه آراء قد لا يحب لأشخاص أصحابها أن يكون لهم رأي جميل»، وعذره في هذا المزيد: أنه حريص على أن يكون رأيه في التفسير نافذاً.

قال صاحب المقال في رده: «وهو حين يحدث عن أمر أيوب، إنما يحدث الرسول الكريم؛ ليثبت فؤاده، وماذا في أمر المرض والصبر عليه من تثبت فؤاد الرسول، ذلك الفؤاد الذي لا يتزلزل إذا تزلزلت الجبال، فهو الذي يقول: «والله! يا عم! لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر، ما فعلت حتى يُظهره الله، أو أهلك دونه»؛ إذ مقتضى هذا أن فؤاد الرسول إنما يهتز أو يخف ثباته لأخطر الشؤون وأكبرها بما لا يعزّي فيه حديث عن مرض».

إن كان صاحب المقال يجري في بحثه على أن معنى آية: ﴿ وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ ﴾[هود: ١٢٠]: أن كل ما نقصه عليك من أنباء الرسل هو ما نثبت به فؤادك حين يهتز لأمر خطير، أو تدركه خفة، فمن أنباء الرسل ـ عليهم السلام ـ ما لو نظرت إليه وحده، وجدت له حكمة غير تثبيت الفؤاد حالَ اهتزازه لأمر خطير؛ كالآيات المسوقة للثناء عليهم ببعض الأعمال الصالحة؛ نحو: صدق الوعد، وبر الوالدين، والآيات المشتملة على بعض أحكام شرعية.

ونحن نرى ما يراه أهل العلم من أن المراد من تثبيت الفؤاد: يقينه واطمئنانه، واليقين والاطمئنان يزدادان بكل نبأ يقصه الله تعالى من أنباء الرسل على اختلاف أنواعها، وتباين مقاصدها، وكلما ازدادت النفس من عند الله علماً، ازداد يقين صاحبها ضياء، فازداد فؤاده ثباتاً وسكينة.

قال صاحب المقال: «وإنه ليعد نابياً عن مكان التأسي من يجيء لقائد من القواد قد كان في عَدد وعُدد، فاندحر جيشه، وأسر القائد، واحتُلت العاصمة، وثُل العرش، وديس التاج، فيقول لذلك القائد المأسور: لا تحزن؛ فإن بستان فلان قد اجتاحته آفة، أو فلان قد مات له اليوم ولد».

أتى صاحب المقال إلى قائد اندحر جيشه، ووقع في يد العدو أسيراً، واحتلت العاصمة، وثل العرش وديس تاج الجالس عليه، وجعل ذلك مثلَ حال رسول ﷺ كما أتى إلى رجل اجتاحت بعضُ الآفات بستانه، أو مات له ولد، وجعل حاله بمنزلة قصة أيوب ـ عليه السلام ـ بحسب المعنى الذي يقوله المفسرون، وقد وجد هذا المثل في ذوق صاحب المقال مساغاً، فعززه بآخر، وقال في الصفحة بعد: «يكون مثل القرآن في قَصِّ شأنِ أيوب على الرسول، مع أن معنى الآية ما يقوله المفسرون، كمثل من يقول لملك أنزل عن عرشه، واندحر جيشه، واحتلت عاصمته: تعزّ؛ فإن فلاناً قد مات ولده، أو إن فلاناً قد خسر في تجارته.

ينبغي لضارب الأمثال أن يأتي بالمثل مطابقاً لحال من يسوق من أجله المثل، وحالُ رسول الله ﷺ بعيدة من هذين المثلين بُعدَ النور من الظلام، ومن العجب أن يضرب حال القائد المأسور مثلاً لحال رسول الله ﷺ، ثم يقول: «بالله عليك أيها الكاتب! لا تصغِّر من شأن الأنبياء، ولا تحقر من جلالة القرآن».

ولا أدري كيف صغرَّتُ من شأن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ، أو حقَّرتُ من جلال القرآن، وأنا لم أزد على أن قلت: إن المعنى الذي تتابَعَ عليه المفسرون من عهد الصحابة والتابعين، معنى يشهد له ظاهر القرآن.

وهل يريد صاحب المقال أن كل من رأى أن أيوب ـ عليه السلام ـ أُصيب بمرض، فصبر، فعافاه الله، يكون مصغراً من شأن الأنبياء، محقراً لجلال القرآن؟!.

وكان صاحب المقال قد أورد على المعنى الذي يقوله المفسرون: أن

القصة تكون خالية من العبرة، وقال: «وماذا عسى أن يكون من العبرة في أن يقص الله تعالى على نبيه ﷺ: أنه اصطفى أيوب لرسالته، ثم أمرضه، فأعجزه عن القيام بأعباء الرسالة، وما تتطلبه الدعوة من قول وعمل؟».

فنبهنا على أن في ذلك عبرةً أيَّ عبرة، هي: أن رسولاً من أكرم الرسل يكون في نعمة من صحة الجسم، وانتظام الشمل، فيصاب بالمرض، والانقطاع عن الأهل، ويتلقى هذا المصاب بالصبر الجميل، حتى إنه لم يصرح بالدعاء إلا تعريضاً إذْ قال: ربِّ! ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾[الأنبياء: ٨٣]، ثم إن هذا النبأ يقوي يقينه ﷺ بأن شدة البلاء قد تنزل حيث يكون رضاء الله عظيماً، والمقام عنده رفيعاً.

فقام صاحب المقال يفتش عن شيء يعلقه في رده على هذا الذي قلناه، فجاء برأي يدعو إلى التعجب، كما يدعو إليه نفيه العبرة من القصة على الوجه الذي ذكره المفسرون، ذلك أنه صدَّر تعليقه بإنكار أن يكون قاصداً تهوينَ المصيبة على المعنى المذكور في التفسير حتى قال: «ولو كان الكاتب يريد إحقاقَ حق، لما انزلق عن الموضوع إلى الكتابة في شيء لم يكن من غايتي حين كتبت، ثم قال: «ولتكن المصيبة على هذا الوجه من أعظم المصائب، ولكنها لم تكن بعد ذلك كله مما يمتاز به الرسل. فكم من أناس لم يكونوا رسلاً، وكانوا صالحين، وكانوا في مثل ما كان فيه أيوب من نعمة، ثم أصيبوا بمثل ما أُصيب أيوب ـ على ما زعمه المفسرون ـ ثم لم يكن منهم إلا الصبر الجميل!».

وقد عرف القراء أن صاحب المقال أنكر أن يكون في القصة على تفسير ما أصاب أيوب ـ عليه السلام ـ من المرض عبرةٌ، فذكرنا أن في ذلك عبرة،

وتركنا الرد عليه في قوله: «فأعجزه عن القيام بأعباء الرسالة» إلى الكلام في دفع شبهته الثانية؛ لأنها واردة بهذا المعنى نفسه.

وأي حرج على الكاتب إذا وصف مرض أيوب ـ عليه السلام ـ بالشدة، وهو يقرر موضع العبرة التي نفاها صاحب المقال، ما دام الكاتب لم يقل له: إنك قد جعلت في هذا المقام أمر المرض هيناً، وهو عظيم؟.

ثم ما هو الدليل على أن الله تعالى لا يذكر الرسل ـ عليهم السلام ـ إلا بما كان من مميزاتهم، ونحن نرى أن الله تعالى يمدحهم بأخلاق سنية، أو أعمال زكية، يشاركهم فيها غيرهم من الصالحين، ولكن سناء أخلاقهم فوق كل سناء، وفضل أعمالهم فوق كل فضل، فقد مدح الله تعالى إسماعيل ـ عليه السلام ـ بأنه صادق الوعد، ومدح يحيى ـ عليه السلام ـ بأنه برٌّ بوالديه، وفي الصالحين صدقُ الوعد، وفيهم البرُّ بالوالدين، فلماذا لا يذكر الله تعالى أيوب ـ عليه السلام ـ بالصبر على بلاء المرض، والانقطاع عن الأهل، وإن كان في الصالحين من يصبر على مثل ذلك، ولا يظهر أن لصدق الوعد وبر الوالدين صلةً بالدعوة أشدَّ من صلة الصبر على البلاء المبين؟.

قال صاحب المقال في رده: «وأي مناسبة بعد هذا بين ما كان فيه رسول الله ﷺ من شدائد تتصل بالدعوة، وبين أن يكون أيوب قد أصيب بمرض، فصبر عليه، وبين الأمرين من الفرق ما بين الليل والنهار، وما بين الثلج والنار؟».

شأن ما يقصه الله تعالى من أنباء الرسل ـ عليهم السلام ـ أن يثبت فؤاد رسول الله ﷺ؛ أي: يزيد يقينه قوة؛ فإن دلائل الحق تضع في النفس قرارة اليقين، وكلما كثرت، ازداد بها اليقين قوة، وقصة أيوب ـ عليه السلام ـ

التي هي وحي صادق تدل على أن الله تعالى يبتلي بعض أوليائه بأشد البلاء، حتى إذا وجد منه قلباً ساكناً، ونفساً راضية مطمئنة، كشف عنه البلاء، وكانت عاقبة ذلك الصبر أن يزيد الله منزلته رفعة، ويثني عليه ثناء يرفع به ذكره؛ كما قال تعالى في أيوب ـ عليه السلام ـ: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا ۚ نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾[ص: ٤٤].

فلهذه القصة مناسبة بما كان يلاقيه رسول الله ﷺ من بلاء يأتي من ناحية الخلق، أو بلاء ينزل من السماء، وهي من القصص التي يكون لها أثر في تثبيت الفؤاد، وجعله الفؤاد الذي ينزل به البلاء، فيجده في درع من السكينة والثبات.

سبق أن صاحب المقال قد اعترف في رده بأن أنباء المعجزات والأحكام الشرعية مما يتصل بأمر الدعوة، وفي قصة أيوب ـ عليه السلام ـ مع المعنى الذي يقوله المفسرون معجزة: ﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ ۖ هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾[ص: ٤٢]، وحكم شرعي: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ ۗ﴾[ص: ٤٤] زيادة عما فيها من أدب جميل: ﴿أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾[الأنبياء: ٨٣]، وخلق عظيم: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا ۚ نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾.

قال صاحب المقال في رده: «ما كان رسول الله بحاجة إلى أن يقوى يقينه بأن الثواب على قدر المصيبة، وأن رفعة المقام لا تمنع من عظيم البلاء حتى يقص عليه شأن أيوب ليزيده يقيناً بهذا».

لم أقل إن قصة أيوب ـ عليه السلام ـ تقوي يقينه ﷺ بأن الثواب على قدر المصيبة، ولم أعرج في مقالي السابق على هذا المعنى، وإنما قلت: يقوي بها يقين رسول الله ﷺ بأن شدة البلاء قد تنزل حيث يكون رضا الله

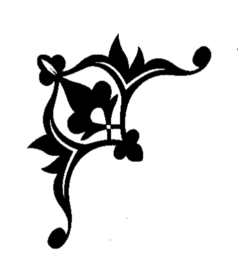
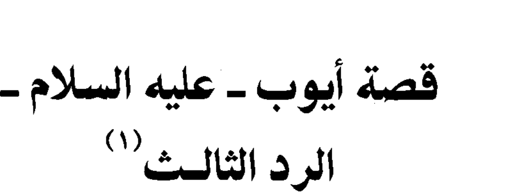
عظيماً، والمقام عنده رفيعاً، ومن أثر ذلك أن يخف عليه ما كان يلقاه من المكاره، وذلك معنى لا لبس فيه.

ثم ذكر صاحب المقال مخاصمة عشيرته له ﷺ، وشدةَ عنادهم له، وإمعانهم في إيذائه، وقال: «أسائل الكاتب: أيُّ المعنيين أدخلُ تحت قوانين المنطق، وأيُّ المعنيين أكثرُ تقبلاً لبلاغة القرآن أأن يقال للرسول في تلك الحال: اصبر على ما أنت فيه؛ فإن أيوب قد مرض وصبر، أم أن يقال له: اصبر؛ فإن أيوب قد صابر في الدعوة، وجاهد قومه، ومع ذلك قد صرفهم الشيطان بوسوسة لا تستند إلا إلى الإغواء والإضلال، فصبر على ذلك صبراً جميلاً؟».

وردت أنباء كثيرة من قصص الرسل ـ عليهم السلام ـ في المصابرة على الدعوة، واحتمال الأذى في سبيلها، ولا يلزم شرعاً ولا عقلاً أن يكون جميع أنباء الرسل المسوقة في القرآن من هذا الباب، فإذا ورد نبأ في معنى غير الصبر على الأذى في سبيل الدعوة، وكان في هذا المعنى حكمة وعبرة، أخذ فيه بالظاهر، ولم يسغ إخراج الآية عن ظاهرها إلى معانٍ لا يصل إليها الذهن، إلا أن يقال له: إن هاهنا كنايات، واستعارات، فامش عليها إلى تلك المعاني، وإن لم توافق هذه الكناياتُ والاستعارات ما عهد في القرآن الحكيم من حسن بيان.

هذا ما رأينا تعليقه على ما كتبه صاحب المقال في رده من آراء، ومن الله تعالى الهداية والتوفيق.

❑ ❑ ❑


قصة أيوب ـ عليه السلام ـ

الرد الثالث[1]

كان صاحب المقال الذي حكم بتخطئة جميع المفسرين في تفسير قصة أيوب ـ عليه السلام ـ قد أورد وجوهاً على زعم أنها تُبطل ما قاله المفسرون، فعلقنا على تلك الوجوه ما يدفعها وجهاً بعد وجه، فقام يعيد ذكرها في مجلة تصدر بالقاهرة، ويحكي ما دفعناها به، ثم يحاول الدفاع عنها.

وقد تعرض للدفاع عن الوجه الأول منها في آخر مقاله الثاني، فناقشنا دفاعه في مقالنا المنشور في الجزء الثاني عشر من المجلد السابع من «مجلة الهداية»، واستبان أنه وجه ليس له في توهين ما يقوله المفسرون من أثر، ثم كتب مقالاً ثالثاً يدافع به عن بقية الوجوه، ويبدي آراء لم يكن أبداها من قبل، فرأينا أن ننقد هذا المقال الثالث، ونكشف عما اشتمل عليه من دفاع لا يجدي، وآراء لا ترتبط بأصول.

حاول صاحب المقال أن يرد ما قاله المفسرون من أن أيوب ـ عليه السلام ـ ابتلي بمرض شديد، فصبر عليه، فقال في مقاله الأول: «وفات المفسرين ثانياً: أن هذا يتنافى مع حكمة الله السامية، وإلا، فكيف يصطنعه لرسالته، ثم ينزل به ما يحول بينه وبين النهوض بأعباء تلك المهمة، وتلك

---

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء الثاني من المجلد الثامن الصادر في شهر شعبان ١٣٥٤هـ.

المهمة ـ كما علمت ـ تتطلب صحة وعافية وقوة وسلامة؟!.

فرددنا هذا في مقالنا الأول، وقلنا: «إن الله يبتلي بعض رسله بمرض غير منفر، ثم يعافيه من ذلك المرض الشديد؛ ليظهر فضل صبره للناس، ويتبينوا أن الأمراض الشديدة قد تعرض للرسل ـ عليهم السلام ـ، ولا يخدش ذلك في نبوتهم، بل يزدادون من الله قرباً».

وقلنا: «وقد جعل الله لكل رسول مقداراً من الوقت يصرفه في الدعوة، وليس بواجب على الله لا عقلاً ولا شرعاً أن يكون رسوله في صحة وتمكن من الدعوة من يوم بعثه إلى يوم وفاته، فإذا بعث الله أيوب، فدعا قومه، وبلغ الجهد في دعوتهم، ثم أصابه بمرض، ثم عافاه فعاد إلى الدعوة، لم يكن هذا منافياً لاصطفائه للرسالة، ولا هو بالأمر الذي يتنافى مع الحكمة».

حكى صاحب المقال ذلك الوجه، وما دفعناه به، وحاول رد ما دفعناه به، فقال: «ليس مثل هذا من المواطن التي يتبين بها فضل الصبر الذي يبلغ من العِظَم أن ينوه به الله، وهو ذو الجلال في كتابه، وهو القرآن المجيد عن أيوب، وهو رسول كريم، فإن مثل ذلك إن لم يكن من الشؤون الهينة في جانب رسول كريم، فهو من الهين في جانب الكتاب العزيز، وإن لم يكن هيناً بالقياس إلى الكتاب، فهو جِدُّ هين بالقياس إلى ذي العظمة والجلال».

قصة المرض الشديد، وملاقاته بالصبر الجميل ليست من الشؤون الهينة في جانب رسول كريم، ولا في جانب الكتاب العزيز، بل هي من الشؤون التي يعظ الله فيها المصطَفَين من عباده، ويذكرهم بها في كتابه، فمن الجلي أن الصبر فضيلة، وأنه يتفاوت في الفضل، بحسب شـدة المصيبة، وطول مدة نزولها، وبحسب الغاية التي يحتمل من أجلها المكروه، فلِمن صبر على فقد

ولد يعزُّ عليه مزيةٌ فوق مزية من صبر على فقد مال، ولمن صبر على مرض يطيش معه المنام ليالي كثيرة، فضلٌ على من صبر على مرض يأرق له ليلة أو ليلتين، ولمن صبر على نصب يناله في سبيل الدعوة إلى الإصلاح فضلٌ على من صبر على نصب يلقاه في ابتغاء متاع هذه الحياة.

فالمرض المُمِضُّ من أشد المصائب، والصبر عليه من أسنى الفضائل، فمن حكمة القرآن أن لا يهمل التذكير بالصبر على هذا النوع من المصائب، وما قصة أيوب ـ عليه السلام ـ إلا تذكير بالصبر على مصيبة قد تتزلزل عندها القلوب جزعاً، وقد تشكو منها الألسنة، فلا ترعى في شكواها أدباً.

ثم قال صاحب المقال في رده: «فالمفهوم ألا يحدِّث ذو الجلال والكبرياء في كتاب له مجيد إلى أفضل رسله العظام إلا إذا كان الحديث عن شأن خطير».

يذكّر ذو الجلال والكبرياء في كتابه المجيد أفضلَ رسله العظام بحال أيوب ـ عليه السلام ـ، وقد وقع في بلاء من أشد ما يصيب الناسَ في هذه الحياة، وهو المرض البالغ، والانقطاع عن الأهل، فلاقاه بصبر وسكينة.

فالمرض الشديد يبعث في الجسم ألماً، وفي العين أرقاً، وفي المضجع قلقاً، وفي النفس غماً، وناهيك ببلاء قد يتمنى صاحبه الموت العاجل ليخلص من أوجاعه، فما ينبغي لأحد أن يستخف ببلاء المرض، ويعدَّ التذكيرَ بحال من لاقاه بسكينة ورباطة جأش لا يليق بمقام الرسول، أو القرآن، أو مقام ذي العظمة والجلال.

قال صاحب المقال في رده: «أما المرض، فهو يسير يحتمله عاديُّ الناس، فضلاً عن الرسل الذين هم رجال من البشر ممتازون».

ليست الأمراض من الأمور التي يحتملها عادي الناس، بل الأمراض الممِضَّة لا يحتملها إلا أقوى الناس عزماً، وأثبتُهم في التذكير بالعواقب قَدَماً، ثم إن احتمالها على معنى سكون القلب لها، وامتلائه بالرضا عن قضاء الله بها، وإن طال أمدها، درجةٌ لا يبلغها إلا الأنبياء والصالحون الذين استضاؤوا بحكمتهم، واقتدوا بسيرتهم.

قال صاحب المقال في رده: «فالأمر بين إحدى اثنتين، إما أن يكون مرضاً عادياً، فلا يكون الصبر عليه صبراً يظهر به فضل، ولا يصح أن يتحدث عنه القرآن، وإما أن يكون مرضاً غير عادي بلغ إلى حد أن فرق عليه أهله وقومه كما تزعمون، وذلك ما يتنافى مع الحكمة، فمن يدعو إذا تفرق عنه أهله وقومه؟».

ما أصاب أيوبَ ـ عليه السلام ـ مرض شديد غيرُ منفر، ومثله مثل المرض الذي أصاب النبي ﷺ، وقال: «إني أُوعَك كما يُوعَك رجلانِ منكم»[1].

القرآن ذكر أن الله وهب له أهله؛ أي: جمعهم عليه، ولم يذكر سبب انقطاعهم عنه، فندع الخوض فيه إلى أن يثبت بنقل صحيح.

قال صاحب المقال في رده: «ثم إن مثل هذا المرض يتخذ منه قومه عليه حجَّةً، ويحيطه بالشبه، فلهم أن يقولوا إذ ذاك: إنه مجنون يهذي من شدة المرض، فارجموه، أو أهملوه، ولقد رمى الأنبياءَ أقوامُهم بالجنون، مع أنهم كانوا في صحة وقوة، فكيف إذا كان أيوب على ما تزعمه الإسرائيليات؟».

لم نقل: إن أيوب ـ عليه السلام ـ بُعث وهو مبتلًى بهذا المرض، أو

---

(١) «صحيح الإمام البخاري».

إنه ابتلي به يوم بُعث، وبأي دليل ينفي صاحب المقال أن يكون هذا النبي الكريم بُعث إلى قومه، ودعاهم بالحكمة والموعظة الحسنة، وهو يتمتع بالصحة زماناً كافياً، ثم ابتلاه الله بهذا المرض لحكمة بالغة، ثم كساه ثوب العافية، فعاد إلى الدعوة العامة بقوة؟.

وماذا يكون لو قال قائل: إن أيوب كان يدعو كل من يتصل به، ثم إن المدعوين إلى الحق متى كانوا على شيء من العقل والاستعداد للرشد، يفرقون بين المرض الذي يحتمل أن يكون كلامُ صاحبه من قَبيل الهذيان، والمرض الذي لا يرتابون في أن صاحبه يتكلم في يقظة ذهن، وحضور فكر، فليس من البعيد أن ينتفع أناس بدعوة النبي لهم، ولو في حال مرضه، دون أن تعترضهم شبهة.

أما المعاندون، فقد كفانا صاحب المقال أمرهم؛ حيث ذكر أنهم يرمون بالجنون مَن كان في صحة وقوة.

قال صاحب المقال في رده: «أما أن يتبين الناس أن الأمراض قد تعرض للرسل والأنبياء، فذلك لا يتوقف على أن يكون المرض بالغاً حَدَّ أن يتحدث عنه القرآن لأعظم الرسل والأنبياء».

في تبين الناسِ أن الأمراض الشديدة تعرض للرسل ـ عليهم السلام ـ إزاحةٌ لشبهة كثيراً ما تسبق إلى الظنون، هي: أن شـدة بلاء الإنسان علامة هوانه عند الله، وهذه الحكمة مضمومة إلى غيرها؛ من نحو: ظهور فضل أيوب ـ عليه السلام ـ في صبره العظيم، تجعل القصة من نوع القصص التي ينزل بها القرآن على أعظم الرسل والأنبياء.

قال صاحب المقال في رده: «أما أن الله قد جعل لكل رسول مقداراً

من الوقت يصرفه في الدعوة، وأنه ليس بواجب على الله أن يكون الرسول من بعثه إلى وفاته داعياً، فإني أقول لهذا الكاتب: إن ذلك غير صحيح؛ فإن القرآن لم يحدثنا بمثل ذلك عن رسول من الرسل، ولو كانت الدعوة على ما يتصورها الكاتب كمعركة تنتهي بالغلبة أو الصلح، أو سفر ينتهي بالإياب، لما لبث نوح في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً يدعو فيها إلى الله».

لم أقل، ولم يقل المفسرون: إن أيوب ـ عليه السلام ـ قام بالدعوة حيناً، ثم تركها وقعد في بيته، أو أقبل على شأن آخر، حتى يكون مثلُ الدعوة مثلَ معركة تنتهي بالغلبة أو الصلح، أو مثل سفر ينتهي بالإياب. وعبارتي تمنع صاحب المقال من أن يتخيل أني أتصور الدعوة كمعركة أو سفر، ولست ـ بحمد الله ـ ممن يريد ضرب الأمثال، فلا يوفَّق في ضربها، والصورةُ الصحيحة لقصة أيوب ـ عليه السلام ـ: أن قوماً في جهالة وفوضى، أرسل الله إليهم رسولاً يدعوهم إلى العقائد السليمة، والأعمال الصالحة، فدعاهم ما شاء أن يدعوهم، ولا مانع عقلاً ولا شرعاً بعد هذا أن يبتليه الله بمرض، ثم يعود إلى الدعوة العامة مرة أخرى.

وإذا وسعت الحكمة وجود فترات بين الرسل ـ عليهم السلام ـ، فلم لا تسع وجود فترة قصيرة في أيام دعوة الرسول الواحد، ولا سيما فترة ظهرت لها حكمة سامية، وكانت موطن عبرة رائعة؟

ثم قال صاحب المقال: «وإني أتحدى الكاتب بأن يذكر لي رسولاً واحداً حدد الله له مقداراً من الوقت يصرفه في الدعوة، ثم يستريح بعد ذلك».

أما أن الله تعالى قد جعل لكل رسول مقداراً من الوقت يصرفه في الدعوة، فذلك أمر ثابت لا يحتمل الجدل بحال؛ فإن أيام بعثات الرسل

تختلف مقاديرها كما تختلف مقادير أعمارهم، فنوح ـ عليه السلام ـ بقي في الدعوة ألف سنة إلا خمسين عاماً، ومحمد ﷺ بقي في الدعوة نحواً من ثلاث وعشرين سنة.

وأما قوله: «ثم يستريح بعد ذلك»، فكلام لم أقله، وقوانين المنطق تأبى زيادة أمثال هذه الكلمات التي لا تفهم من منطوق الكلام، ولا فحواه، ولا هي من مقتضياته، بل في كلامي ما يصرح بصحة أن ينقطع عن الدعوة العامة لمرض، ثم يعود إليها، فأين معنى الاستراحة بعد ذلك؟

حكى صاحب المقال في رده ما قلته من صحة أن يكون أيوب قد مرض، ثم عاد إلى الدعوة، وقال: «إن طبيعة الدعوة والإرشاد تقتضي الاستمرار والاطراد، وإن العقل يقضي بفساد هذه الصورة ـ يعني: الانقطاع عن الدعوة بمرض ـ»، وقال في الاستدلال على هذا الفساد المزعوم: «إن انتكاس المرض أشد من بدايته، وكذلك انتكاس الشعوب في المبادئ والتقاليد، ومن التفت إلى ميقات موسى، وأنه لم يغب عن قومه إلا لتلقي التوراة، ومع هذا، ومع استخلافه فيهم أخاه هارون، فقد انتقضوا عليه، وتركوا عبادة الله إلى عبادة العجل، ومن التفت إلى ما كان بعد موت رسول الله، مع أنه لم يمت إلا بعد أن أكمل الدين، وتمت السنَّة، ومع هذا، فقد ارتد كثير من القبائل إثر موته، وكثير منهم حاول منع الزكاة، من التفت إلى هذا، علم أن الدعوة ليس لها مدى تنتهي إليه، بل لا بد لها من تعهد مستمر، وتذكير مطرد».

قلنا: إن أيوب ـ عليه السلام ـ قام بالدعوة، ثم ابتلي بالمرض، ولم نقف على نصوص نعرف منها أن من قومه من اهتدى بدعوته قبل مرضه، فإذا فرضنا أنه لم يهتد به فريق منهم، فلا يقال: إن مرضه يفضي إلى انتكاسهم في

المبادئ والتقاليد، وإذا فرضنا أن من قومه من قبلوا دعوته، ونبذوا مبادئهم وتقاليدهم القديمة قبل مرضه، فإن مرض الرسول كغيبته وموته لا يقتضي بطبيعته انتكاس القوم ورجوعهم إلى الغي بعد الرشد.

وإذا انتكس طوائف من أقوام الرسل عند غيبة الرسول، أو بعد موته، فلأن الإيمان الصحيح لم ينفذ في قلوبهم، ولم يبلغ مبلغ اليقين من نفوسهم، والإيمان الراسخ يحفظ على الإنسان رشده، بل يوجِد منه هادياً يقوم مقام الرسول في مرضه، أو غيبته، أو بعد موته، وهل يستطيع صاحب المقال أن يثبت أن الفريق الذين اهتدوا بدعوة أيوب ـ عليه السلام ـ قبل مرضه من صنف القوم الذين ينتكسون؟ أليس من الجائز أن يكونوا من طبقة المؤمنين الذين لا يغير مرض الرسول أو موته شيئاً من رشدهم؟

كان صاحب المقال أورد على المعنى الذي ذهب إليه المفسرون وجهاً ثالثاً، فقال: «إنهم خرجوا بشأن أيوب عن شؤون جميع الأنبياء، وجعلوه بِدْعاً من الرسل؛ إذ المعلوم ضرورة: أن مصاب الأنبياء والرسل الذي يألمون له، ويضرعون فيه إلى ربهم، إنما هو إعراض قومهم عن دعوتهم، وصد الشيطان للناس عن سبيل الله»، وقال: «من المعلوم: أن كل نبي لا بد أن يصاب بتلك المصيبة؛ بشهادة قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾[الحج: ٥٢]. . . إلخ الآية».

فدفعنا هذا: بأن المفسرين حملوا الآية على ما تدل عليه ألفاظها العربية، وحملوها على معنى فيه حكمة وعبرة، وأن اعتراض الشيطان لدعوة كل نبي لا يستدعي حمل كل آية وردت في قصة رسول على معنى هذا الاعتراض.

حكى صاحب المقال في رده هذا الذي قلناه، وحاول دفعه، فقال:

«إن الآية إن لم تكن ظاهرة فيما أقول ـ لأنه لا يرد عليه من الإشكال ما يرد على المعنى الذي ارتضاه المفسرون من نسبة إنزال المرض بأيوب إلى الشيطان بنصب وعذاب، ولقد حاولوا دفع الإشكال بما لا ينفعهم ولا يجدي ـ، فالآية ليست صريحة، ولا ظاهرة في تلك الإسرائيليات المشكلة والخادشة لقدس الأنبياء، فلتكن الآية على الأقل محتملة لما تزعمه الإسرائيليات، ولما فسرت به الآية».

المفسرون يقولون: إن الضر في قوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلضُّرُّ﴾[الأنبياء: ٨٣] مرادٌ منه: المرض، وهو موافق لما جاء في «لسان العرب» من استعمال الضر في المرض والهزال بوجه خاص، وقالوا: رجل ضرير؛ أي: مريض مهزول.

ثم إن المس في قوله: ﴿مَسَّنِىَ ٱلضُّرُّ﴾ متعلقٌ بذات أيوب، كما أن الباء في قوله: ﴿فَكَشَفْنَا مَا بِهِۦ مِن ضُرٍّ﴾[الأنبياء: ٨٤] متصلةٌ بذات أيوب أيضاً، وأيوبُ جسم وروح، وإذا كان للضر معنى شائع عند العرب يتألم منه الجسم والروح، وهو المرض، حملت عليه الآية حتى يقوم الدليل على إرادة غيره.

ويوافق ظاهرَ القرآن في المعنى الحديثُ المتفق على صحته، فقد جاء في إحدى رواياته: «لما عافى الله أيوب، أمطر عليه جراداً من ذهب»[1]. والمعافاة ظاهرة في الشفاء من المرض.

وأعاد صاحب المقال ما قاله مراراً من أن حمل الآية على المرض يجعلها خالية من العبرة والحكمة، ويجعل أيوب بدعاً من الرسل، وقال: «إذ يكون القرآن قد حدَّث عن أيوب حديثاً لم يحدثه عن أحد من الأنبياء،

---

(١) كتاب «المستدرك» للحاكم.

وهو حديث المرض، أما سائر الأنبياء، فقد حدَّث عن دعوتهم إلى الله».

لو كان في هذا الذي يقوله شيء من الحق، لجاء آخرُ وأنكر أن يكون يوسف ـ عليه السلام ـ أُلقي في الجب، ودخل السجن؛ لأنه حديث لم يحدثه الله عن أحد من الأنبياء، وهكذا يقال في قصة إبراهيم بذبح ابنه، ثم فدائه، بل في كل نبأ يقصه الله عن رسول، ولم يقصه عن غيره من الرسل.

كان صاحب المقال ذكر في الوجوه التي زعم أنها تبطل قول المفسرين: أن المفسرين قد خرجوا عن سنن القصص في القرآن، وقال: «فإنه لم يقص علينا عن الرسل إلا ما يتصل بأمر الرسالة، ويرتبط بسير الدعوة للعظة والعبرة، وماذا في قصه علينا مرض أيوب من عبرة؟».

فقلنا في رده: سنن القصص في القرآن: أن يحدثنا عن الرسل ـ عليهم السلام ـ بما فيه حكمة وموعظة، ولا فرق بين أن تكون هذه الحكمة أو الموعظة مرتبطة بسير الدعوة، أو راجعة إلى ناحية أخرى من نواحي الهداية، أو السعادة أو الكرامة، وذكرنا حديثه عن يوسف ـ عليه السلام ـ حين ألقي في الجب، وعن إبراهيم ـ عليه السلام ـ حين أُمر بذبح ابنه، وعن يعقوب ـ عليه السلام ـ حين ابتلي بفقد يوسف.

فقام صاحب المقال يحاول في رده دفع هذا الذي قلنا، فقال: «قد ذكر هذا الكاتب ثلاثة من الرسل كدليل على أن القرآن قد يقص علينا من شؤون الرسل ما لا يتصل بالدعوة، ويريد أنه بذلك لا تكون الآيات خارجة عن سنن القصص في القرآن، ولكن الكاتب في هذا إما مغالط، وإما أنه ألهاه الغرض عن الفرق بين أيوب، وبين من ذكره من الأنبياء، ولو ألقى عن نفسه الهوى،

لعلم أن القصص الذي جاء به القرآن عن يوسف قصص مفصل طويل قد استغرق من طفولته إلى كهولته، وقد انتظم حوادث خطيرة، وشؤوناً مختلفة، وأموراً ذات خطر، ما بين دليل على فضل، أو أمارة على مجد؛ مما يصح أن يمتاز به الأنبياء عن غيرهم من النّاس، وأين هذا من مرض أيوب الذي هو ـ على ما يزعمون ـ قد شكاه لربه تصريحاً أو تلويحاً، وهو عرض عادي يحتمله كثير من عاديي الناس؟».

يتذكر القراء أن صاحب المقال قال في الوجه الأول: «إن المقصود من أن يقص الله تعالى حال الرسل على خاتم أنبيائه ﷺ إنما هو الاعتبار بما أصابهم في سبيل الله، وما احتملوه من أذى وبلاء في طريق الدعوة إلى الله ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾[هود: ١٢٠]»، فرددنا عليه: بأن الله تعالى قد قص من حال الرسل ما لا يرجع إلى ما أصابهم في سبيل الله، وما احتملوه من أذى وبلاء في طريق الدعوة، بل قد يذكرهم؛ ليدل على ما كان لهم من خلق عظيم، أو عمل خطير، أو حكمة بالغة... إلخ.

ثم ذكر صاحب المقال في الوجه الرابع: «أن الله لم يقص علينا من الرسل إلا ما يتصل بأمر الرسالة، ويتصل بسير الدعوة»، فقلنا له: قد قص علينا القرآن أن يوسف ألقي في الجب، وبيع بثمن بخس، واستعصم حيث تهيج عاصفة الشهوة، وأن إبراهيم ـ عليه السلام ـ أمر في المنام بذبح ابنه؛ فلما تله للجبين، فداه الله بذبح عظيم، وأن يعقوب ـ عليه السلام ـ ابتلي بفقد يوسف، وحزن عليه حزناً طويلاً. فأخذ صاحب المقال يدفع ما أوردناه من قصة يوسف ـ عليه السلام ـ بهذا الحديث الذي سقناه لكم.

وما حديثه هذا إلا رجوعٌ ثانٍ عن رأيه، فإنه كان يرى أن المقصود من

قصص الرسل هو الاعتبار بما أصابهم في سبيل الله؛ ليبني عليه أن المرض لم يكن مما يصيب في سبيل الله، فلا يقصه الله تعالى عن أيوب ـ عليه السلام ـ، ثم رجع إلى أن قصص الرسل تأتي بما يتصل بأمر الرسالة، ويرتبط بسير الدعوة، ولما ذكرنا له شؤوناً قصها القرآن عن يوسف ـ عليه السلام ـ، وهي لا تتصل بأمر الرسالة، رجع فقال: إن ما جاء عن يوسف مفصل طويل استغرق من طفولته إلى كهولته. ومعنى هذا: أن القرآن قد يقص عن حال الرسل ما لا يتصل بأمر الرسالة، ولا يقصد به الاعتبار بما أصاب في سبيل الله، متى كانت القصة مفصلة طويلة.

وهذا مردود بأن ما ذكر في القرآن، وهو لا يتصل بالرسالة، ولا بأمر الدعوة، إن كان خالياً من العبرة، فالقرآن لا يأتي من القصص إلا بما فيه عبرة، وإن كان مشتملاً على عبرة، فالعبرة التي تستدعي ذكر الشيء المفصل الطويل، تصلح أن تكون داعية لذكر أمثاله في القصة الموجزة.

ثم نقول لصاحب المقال: لا يفيدك أن تكون الحوادث التي اشتملت عليها قصة يوسف عظيمة، ولا أن شؤونها مختلفة، وأن أمورها ذات خطر، وإنما يفيدك أن تبين كيف كانت تتصل بأمر الرسالة، وتربط بسير الدعوة، أما أنها تدل على فضل، فصبر أيوب ـ عليه السلام ـ بالمعنى الذي يقوله المفسرون يدل على فضل.

وأما قوله: «مما يصح أن يمتاز به الأنبياء عن غيرهم»، فالمعروف أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ يمتازون بالوحي والمعجزات، وبأن أخلاقهم أكمل، وأعمالهم في الإخلاص أبلغ، ومقاماتهم عند الله أرفع، ولم يقل أحد: إن الأنبياء يمتازون بنحو: الإلقاء في الجب، والبيع بالثمن البخس، والامتناع

من فعل الفاحشة، والاجتماع بالأبوين والإخوة بعد غيبة طويلة.

والواقع أن هذه الأشياء من القصة قد ذكرت لتؤخذ منها حكمة وعبرة، ولا اتصال لها بالرسالة إلا من جهة أنها وقعت لرسول عظيم.

ثم قال صاحب المقال في رده: «على أن القرآن لم يقتصر في الحديث عن يوسف على تلك الحوادث ذات البال، بل حدثنا ـ إلى ذلك ـ عن دعوته لقومه، وذكر آيات: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾[غافر: ٣٤]، وقوله: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجْنِ﴾[يوسف: ٣٩]».

وهذا تعديل آخر لرأيه، ومعناه: أن القرآن قد يقص من أحوال الأنبياء ما لا يتصل بأمر الرسالة إذا تحدث عن دعوتهم، ولو في موضع آخر.

ونناقش هذا أيضاً بأن ما يقصه القرآن ـ مما لا يتصل بأمر الرسالة ـ إنما يقصه لعبرة، ومتى وجدت العبرة في حال من أحوال رسول كريم، جاز أن يقصها القرآن، ولو لم يقص عن ذلك الرسول شيئاً يتصل بأمر رسالته أو دعوته.

وكذلك عمد صاحب المقال إلى ما أوردناه من ذكر الله تعالى لابتلاء يعقوب ـ عليه السلام ـ بفقد ابنه يوسف وحزنه عليه حزناً طويلاً، وحاول التخلص من هذا بأن: (القرآن لم يفرد يعقوب بالحديث عنه بأنه ابتلي بفقد ابنه، فحزن عليه، وإنما جاء ذلك في طريق الحديث عن يوسف ـ عليه السلام ـ».

وهذا رجوع آخر عن رأيه، ومعناه: أن الله تعالى قد قص من أحوال الأنبياء ما لا يتصل بأمر دعوتهم أو رسالتهم إذا تحدث عنهم عن طريق الحديث عن رسول آخر.

ويمثل هذا حاول دفع ما أوردناه من ابتلاء إبراهيم ـ عليه السلام ـ بذبح ابنه، فقال: «ذلك شأن ذكر على سبيل الاستطراد، ولم يكن هو كل ما حدثنا بها القرآن عن إبراهيم، ولم يذكر القرآن قصة الذبح مستقلة، بل جاءت كتتميم عقب حديث عن أمر دعوته إلى قومه».

والحق أن مدار قصص القرآن على العبرة والحكمة، ولا فرق بين ما يورده مستقلاً، وما يورده عقب حديث عن أمر الدعوة، أو في طريق الحديث عن رسول آخر؛ كما أنه لا فرق بين ما يتصل بالدعوة، وما يتصل بغيرها من أسباب المجد أو السعادة.

ثم ذهب صاحب المقال في قصة الذبيح مذهباً آخر، وهو عدم التسوية بين من أمر بذبح ابنه، فسارع في امتثال الأمر مسلماً بقلبه، وبين من مرض، فراح يدعو ربه؛ كما قال ـ تصريحاً أو تلويحاً ـ، وقال: «إن ذبح الابن لمما لا يتحمله إلا الأنبياء».

موضوع البحث: هل القرآن يقص من أحوال الأنبياء ما لا يتصل بالرسالة والدعوة؟ أما أن هذا الحال أشد، وأن هذا الحال أخف، فخارج عن موضع البحث.

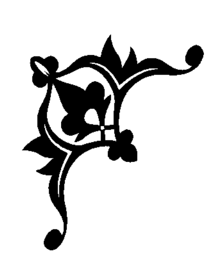
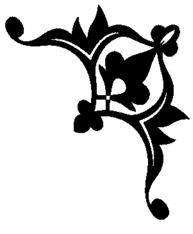
ثم إن قتل الولد إن نظرنا إليه في نفسه، لم نجده مختصاً بالأنبياء، فإنا نجد كثيراً من الآباء قد تلابسهم شهوات، فتتغلب على عواطفهم، فيقتلون أولادهم، وإن نظرنا إليه من جهة فعله عن أمر الله، لم نستطع أن نقول: هذا لا يحتمله إلا نبي، فإنه يرجع إلى قوة الإيمان، وإسلامِ القلب إلى الله، ولا نشك في أن عمر بن الخطاب، أو أبا بكر الصديق، أو غيرهما من صادقي الإيمان لو أتاه أمر من الله بذبح ابنه، لفعل ما أمر به على وجه يُعد به عند الله

ممتثلاً مخلصاً، ولا يصح أن يكون الإيمان الصحيح وتقوى القلوب أضعفَ أثراً من تلك الشهوات التي تدفع إلى قتل بعض الأبناء بغير حق.

وليعتبر صاحب المقال بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾[النساء: ٦٦]؛ فقد أثبت في هذه الآية أن من المسلمين من لو أمر بقتل نفسه، لفعل، والذي يقتل نفسه امتثالاً لأمر الله يحتمل أن يقتل ابنه امتثالاً لمثل هذا الأمر.

ولكن الفرق بين الرسول وغير الرسول ـ في قتل الابن امتثالاً لأمر الله ـ يرجع إلى حال القلب، وهو أن يكون رضا الرسول بالابتلاء أقوى، وغلبة إجلاله له على عاطفة الأبوة أظهر.

❐ ❐ ❐

قصة أيوب ـ عليه السلام ـ

الرد الرابع[1]

كان صاحب المقال قد أورد على المفسرين: أن حديث حلف أيوب، والرخصة له بالخلوص منه على ذلك الوجه أشبهُ شيء بالعبث الذي لا يليق بالمخلوق، فضلاً عن الخالق، وقال: «إذ المعقول: أن العبد إنما يحتال للخلوص من الربّ، فكيف يحتال الربُّ للخلوص من نفسه، فهو تعالى المحلوفُ به، وهو تعالى الدالُّ على الحيلة ـ فيما يزعمون ـ».

وقلنا في الرد عليه: إن المفسرين لا يفهمون الآية على معنى الدلالة على الحيلة، وإنما يفهمونها على أنها شرعُ حكمٍ من الله، روعي فيه جانبُ الرحمة بمن حلف أيوبُ ـ عليه السلام ـ على ضربه، فهو حكم صدر على وجه الفتوى لأيوب خاصة، أو له ولقومه، وعلى كل حال، فهو شرع معناه: أن الضرب بضغث يشتمل على مئة عود ـ مثلاً ـ يحقق عند الله تعالى غرض الحالف على الضرب بمئة سوط.

أرأيتم ماذا قال صاحب المقال في محاولة الرد على هذا؟

قال: «يتحرج هذا الكاتب من أن أقول: دلَّ الله أيوبَ على الحيلة، ولكن لا يتحرج من أن يقول: شرع الله الحيلة، مع أن هذا أبشعُ وأفظع،

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء الثالث من المجلد الثامن الصادر في شهر رمضان ١٣٥٤هـ.

وإنا إذا قدسنا الله عن أول المعنيين، كان أولى أن نقدسه عن الثاني؛ فإن شرع الحيل تعليم للمراوغة، وقضاء على الأعمال أن تكون صوراً خالية من أرواحها».

لو نظر صاحب المقال في المعنى الذي يقوله المفسرون من جهة أنه المعنى الذي اتفق عليه علماء الإسلام من مفسرين ومحدثين وفقهاء، لخفف شيئاً من هذه النزعة، وتناول بحثه في شيء من الهوادة، شأنَ الباحثين الذين يعرفون أن رمي أولئك العلماء قاطبةً بأنهم نسبوا إلى الله ما لا يليق به، ليس بالأمر الهين الذي تكفي فيه حركة لسان، أو جرة قلم.

ولو ألقى صاحب المقال نظرة على كتب السنَّة، لوجد فيها شيئاً يدعوه إلى التثبت فيما يكتب، يجد فيها أحاديث مسندة إلى النبي ﷺ صريحة في أن الضعيف الذي لا ترجى له صحة، ويثبت عنه الزنا، ويخشى من جلده مئة جلدة الهلاك، أن يُضرب بعُثكول فيه مئة شِمراخ ضربةً واحدة، ولم يطعن في هذه الأحاديث أحد بأنها نَسبت إلى الله، أو إلى النبي ﷺ ما لا يليق به.

وهذا الحكم الذي تضمنته هذه الأحاديث قد قرره جمع عظيم من أئمة الدين؛ كالحنفية، والشافعية، والحنابلة، واتخذوه مذهباً.

ولا أورد هذا على معنى أنه حجة قاطعة عن البحث، وإنما أريد: أن أمراً اتفق عليه المفسرون على اختلاف مذاهبهم، ووردت بمثله أحاديث قالوا في بعضها: إن رجاله رجال الصحيح، وقرره جمع عظيم من أئمة الدين في مذاهبهم، لا ينبغي لذي علم أن يهاجمه من غير أن يُعِدَّ له قوة.

والحق أن لله تعالى أن يشرع من الأحكام ما يرى الحكمة في شرعه، وله أن يغير حكماً أشدَّ إلى ما هو أخفُّ إن قضت الحكمة التخفيف، وليس

في تفسير الآية بالمعنى الذي يقوله المفسرون تعليمٌ للمراوغة، وإنما هو شرعُ حكمٍ أخفَّ من الضرب مئة سوط مفرقة، وليس في هذا التشريع قضاء على الأعمال أن تكون صوراً خالية من أرواحها؛ فإن في الضرب بالضغث إيلاماً، إذ المراد: الضرب به على الطريقة المعروفة في إقامة الحدود.

قال صاحب المقال في رده: «وإنا نسائل الكاتب، ونشتد في سؤاله: هل ما حلف عليه أيوب كان مما يتعذر أو يتعسر تنفيذه، أو لم يكن كذلك؟ فإن كان الأول، كان معنى هذا أن أيوب قد غلبه غضبه، فكان منه ما لا يكون إلا من شرار الناس دون خيارهم، وكيف ينزل أيوب وهو نبي إلى هذا الدرك، فيحلف على أمر يتعذر أو يتعسر عليه تنفيذه، ويحتاج في الخلوص منه إلى شرع حيلة، وإن كان الثاني، كان هينَ! التنفيذ يسيراً».

إن أيوب ـ عليه السلام ـ حلف على أمر يستطيع تنفيذه، ولكن في تنفيذه شيء من الشدة على المحلوف على ضربه، فاقتضت رحمة الله بالمحلوف على ضربه أن يخفف عنه العقاب، ومن الجائز أن يكون هذا المحلوف على ضربه بحال من ضعف البدن استحق بها هذا التخفيف على نحو ما ورد في تخفيف الحد على الضعيف الذي لا يرجى صحته.

ثم إن أيوب ـ عليه السلام ـ إنما ابتغى بحلفه على ما حلف رضا الله، ولا يمنع هذا من أن يرتاح لتخفيف حكم العقاب على بعض المؤمنين به، ويعده رحمة به، كما كان رحمة للمحلوف على ضربه، والأنبياء ـ عليهم السلام ـ يستقيمون على أمر الله، وينفذون أحكامه دون أن تأخذهم في دين الله رأفة، ويرتاحون لتخفيف الأحكام على أممهم، بل يطلبون لهم من الله تعالى التخفيف، ومن شواهد هذا: حديثُ الصلوات ليلة الإسراء، وطلب النبي ﷺ تخفيفها

إلى أن صارت الخمسون خمساً.

قال صاحب المقال: «أما أنها حيلة، فليس للكاتب مناص من القول بذلك؛ إذ الحيلة ليست شيئاً غير معالجة الوصول إلى غاية من غير طريقها المقدر لها، حين يتعذر أو يتعسر سلوك هذا الطريق إليها، وما دام أيوب ـ عليه السلام ـ كان قد حلف على غير هذه الصورة، فحصول تلك الصورة للخلوص من يمينه يجعلها حيلة لا محالة».

بعد أن يشرع الله تعالى الضرب بالضغث، ويجعله كافياً عن الضرب مئة سوط مفرقة، يصير الضرب على نحو المشار إليه من قَبيل العمل الذي يوصل إلى غاية من طريقها المقدر لها.

وكان صاحب المقال قد قال في ذلك المقال: «وإذا كان الله قد أراد أن يُعفي أيوب من يمينه، فماذا يمنعه أن يُعفيه بدون تلك الحيلة، وهي منه ومن أجله؟».

فقلنا تعليقاً على هذا: «إن الكفارة عن اليمين إنما شُرعت في الإسلام، فالحالف في عهد أيوب ليس له إلا فعلُ المحلوف عليه، فأرشد الله أيوبَ إلى وجه أخف. ومن الذي يستطيع أن ينكر أن الله قد يخفف بعض الواجبات المشتملة على مشقة، فيسقط بعضها، أو يقيم ما يشبهها من بعض الوجوه مقامها؟».

فكان من صاحب المقال أن قال في رده: «فلم لم يشرع الكفارة في هذا الوقت، وقد اقتضتها الأحوال والحوادث، بدلَ أن يشرع هذه الصورة التي إن لم يسلم الكاتب أنها حيلة، فهي على الأقل على صورة الحيلة؟»، ثم قال: «أمَّا تلك الصورة التي يزعمها المفسرون، فهي أشبه شيء بالعبث،

لا يتحقق معه حكمة، ولا يليق بالله تشريعها».

ليست تلك الصورة من قبيل الحيلة، ونحن لا نعرف، ولا صاحب المقال يعرف: أن الأحوال والحوادث لذلك العهد قد اقتضت شرع الكفارة، أما أن حالة من حلف أيوب ـ عليه السلام ـ على ضربه تقتضي رحمة، فهذه الرحمة ترجع إلى تقدير علام الغيوب، فإذا شرع ما يخفف عنه أمر الضرب، فذلك تقدير حكيم.

وتعلق صاحب المقال بعد هذا بأمر صغير هو: أنه وقف عند قولي: «فأرشد الله أيوب إلى وجه أخف»، وقال: «ولا يفوتني أن ألفت الكاتب هنا إلى أنه قد رجع من أن هذا كان تشريعاً إلى كونه إرشاداً، وتلك هي عبارتي أو في معناها».

ومن الواضح الجلي أن قولي: «فأرشد» بعد أن صرح قبل ذلك وبعده بأن ما كان من الله إنما هو تشريع، يفهم منه القارئ لأول نظرة: أن المراد: الإرشاد على وجه التشريع، فأين هذا من قوله: إنه دلالة على الحيلة، وتعليم للمراوغة؟.

ثم قال صاحب المقال: «على أنه إذا كان ما حلف عليه أيوب قد بلغ حد المشقة، فقد صار من باب: الضرورات، والضروراتُ تبيح المحظورات، ويجب أن يكون هذا التشريع غير خاص بالإسلام؛ فإن عدالة الله ورحمته أزليتان، فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وإعفاء أيوب يكون على هذا الوجه غير تلك الصورة التي يجب أن يتنزه عن تشريعها رب العالمين».

قد يكون ما حلف أيوب ـ عليه السلام ـ ممكن التنفيذ، وليس هناك ضرورة من نوع الضرورات التي تبيح المحظورات، وإنما هناك حال اقتضى

تخفيفَ الحكم، وما يقتضي تخفيف حكم العقاب غيرُ ما يقتضي الإعفاء منه جملة.

ثم قال صاحب المقال في رده: «ولقد أتى الكاتب هنا بعبارة مجملة ملفوفة لا يفهم القارئ منها مراده، وهي قوله: «ومن الذي يستطيع أن ينكر أن الله قد يخفف بعض الواجبات المشتملة على مشقة، فيسقط بعضها، أو يقيم ما يشبهها من بعض الوجوه مقامها؟»».

ثم كتب نحو صفحة تحدث فيها عن تخفيف بعض الواجبات، ولم يأت ولو بشبهة في رد هذا الذي قلته، فلنزد ما قلته بياناً، ثم نعرض عليك ماذا قال صاحب المقال في هذا المقام:

أما البيان، فذلك أن الله تعالى قد يخفف بعض الواجبات، فيسقط بعضها كما خفف عمن نذر التصدق بجميع ماله، فجعل الثلث مجزئاً عن الجميع، وقد يخفف بعض الواجبات، فيقيم ما يشبهها من بعض الوجوه مقامها؛ كما أقام التيمم مقام الوضوء، وكما أمر إبراهيم ـ عليه السلام ـ بذبح كبش مقام ذبح ابنه، وجعل ابن عباس قصة الذبيح موضع قياس، فأفتى فيمن نذر ذبح ابنه بذبح شاة، فشَرْع الضرب بالضغث مكان الضرب بالسوط مئة مفرقة من قَبيل تخفيف الواجب بإقامة ما يشبهه من بعض الوجوه مقامه.

وأما حديث صاحب المقال، فإنه قسم تخفيف بعض الواجبات إلى نسخ، وإلى استثناء في أحوال مخصوصة، وخرج من هذا التقسيم: بأن الضرب بالضغث مكانَ الأسواط المفرقة لا يصح أن يكون من هذا القبيل، فقال: «ويجب أن يلتفت إلى أن إسقاط بعض الواجب نسخاً لا يكون إلا بعد تطور

في الأمة يقضي بتغيير صورة المشروع».

ذهب قوم من أهل العلم إلى أن الضرب بالضغث مكانَ الضرب بالسوط مفرقة، كان شريعة لأيوب ـ عليه السلام ـ ولقومه عامة، وليس لأحد أن ينازع هؤلاء بدعوى أن هذا نسخ، والنسخ لا يكون إلا بعد تطور الأمة؛ إذ حالة تلك الأمة غير معروفة لنا.

ثم إننا نعلم أن أحكاماً قد تغيرت في عهد نزول الوحي، ونعلم أنها لم تتغير إلا لحكمة، فمدار النسخ على تحقيق الحكمة، وإذا ثبت النسخ بنص أو إجماع، أو بمعرفة أن هذا الحكم متأخر عن هذا الحكم، ولم يمكن الجمع بين دليليهما، فقد تقرر النسخ عند أهل العلم، وليس لأحد أن يطالبهم بعد هذا بإثبات أن الأمة تطورت تطوراً يقتضي هذا التشريع.

فإذا وردت آية من القرآن الكريم، ورآها بعض النظار من قبيل الناسخ لحكم سابق؛ فللرد عليه طرق معقولة؛ كأن ينازع في إفادة النص تغيير الحكم على وجه القطع، أو في تأخره عن الحكم المدعى نسخه، أو في عدم صحة الجمع بين دليلي الحكمين.

وذهب قوم آخرون إلى أن حكم الضرب بالضغث رخصة لأيوب ـ عليه السلام ـ خاصة، ورجحوا مذهبهم بأن قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا﴾[ص: ٤٤] يشير إلى وجه الترخيص، فيكون الترخيص مقصوراً على من وجد منه الصبر، وهو أيوب ـ عليه السلام ـ.

قال صاحب المقال في رده: «وإن الإسقاط استثناء إنما يكون لطوارئ تجعل الواجب شاقاً، وتكون تلك الطوارئ ليس للمكلف دخل في صورتها؛ لأنه إنما يستحق رحمة الله، فيخفف عنه الواجب؛ لأنه لا دخل له فيما صعب

به ذلك الواجب، أو يكون له تدخل بمباح؛ كالسفر في قصر الصلاة، على أن السفر قد يكون لطوارئ لا مدخل للمكلف فيها، بل تكون وليدة القدر البحت».

أخذ كاتب المقال في شروط الإسقاط: أن لا يكون للمكلف دخل في سببه الذي هو صعوبة القيام بالواجب، إلا أن يكون التدخل مباحاً؛ كالسفر في قصر الصلاة، وبنى على هذا: أن أيوب ـ عليه السلام ـ يكون بمقتضى قول المفسرين ـ قد تدخل في صعوبة الواجب تدخلاً غير مباح، فلا يستحق الرحمة بتخفيف الواجب عنه، فقال: «أما ما تزعمه الإسرائيليات ـ يعني: ما اتفق عليه المفسرون ـ، فمقتضاه أن أيوب ـ عليه السلام ـ هو الذي أراد أن يحمل نفسه هذه المشقة التي احتاجت إلى تلك الحيلة، واحتاجت إلى ذلك العبث الذي لا يعقل كونه تشريعاً عاماً، فإن كان التخفيف ليس عاماً، بل هو خاص بذلك الحادث، فقد قلنا: ما ضرورة هذا اللعب حينئذ؟».

نظر صاحب المقال فيما يقوله المفسرون نظرة مستعجلة، وكان من أثر هذا الاستعجال: أن صنع له مقتضيات لم تكن بينها وبينه صلة.

يقول المفسرون: إن أيوب ـ عليه السلام ـ حلف على أن يؤدب شخصاً قال أو فعل ما يستحق عليه التأديب، وما كان غضبه عند الحلف إلا لله، والنبي لا يؤدِّب إلا بحق، وليس في الحلف على الوعيد من إثم، فلم يتدخل أيوب ـ عليه السلام ـ في سبب الواجب الشاق من طريق محرم، فهو حقيق بالرحمة، وأهلٌ لأن يخفف عنه ما فيه مشقة.

وليس فيما شرعه الله من كفاية الضرب بالضغث من حيلة، ولا عبث،

ولا لعب، وإنما هو حكم من الأحكام التي ينزلها على رسوله حاملة شيئاً من التخفيف عنه وحده، أو عنه وعن أمته عامة، وليس بمستنكر أن يختص الله نبياً من أنبيائه ببعض الأحكام، وليس بمستنكر أن يخفف الله عن الأمة بعض الواجبات الشاقة، وإن لم يظهر لنا أن مشقة الواجب ازدادت على ما كانت عليه شدة.

كان صاحب المقال ادعى: أن المعنى الذي يذكره المفسرون ينزل بالآية عن مستوى البلاغة الذي هو في متناول البشر، فضلاً عن الإعجاز الذي يجب أن يكون للقرآن الكريم، وعلل هذا بأنهم ذكروا قوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا﴾[ص: ٤٤] معنى يتوقف على ما لا يفيده سابقه، ولاحقه؛ لأنهم جعلوا: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا﴾ متوقفاً على خبر أن أيوب كان قد حلف ليضربن امرأته مئة سوط.

وقلنا في رد هذا: إن القرآن كتاب إرشاد، ومأخذ عبر، فقد يسوق من القصة أشياء هي موضع العبرة، ويسلك في سوقها طريق الإيجاز، وقوله في هذه القصة: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾[ص: ٤٤] يتبادر منه إلى الأذهان أن أيوب ـ عليه السلام ـ حلف أن يضرب شخصاً أسواطاً، فأوحى الله إليه أن يضرب بهذه الأسواط مجموعة، ولا يتوقف موضع العبرة في هذا على معرفة سبب الحلف، أو الشخص المحلوف عليه، أو عدد الأسواط.

كان من صاحب المقال أن قال في رده: «ولكن الله قد قص علينا من شؤون الأنبياء قصصاً مفصلاً مطولاً، وإن شئت أوضح شاهد على ذلك، فدونك سورة يوسف التي استغرقت شؤونه من طفولته إلى كهولته».

من الرسل ـ عليهم السلام ـ من لم يقص الله من أنبائهم شيئاً، ومنهم

من قص من أنبائهم، وما يقصه من أنباء هؤلاء يتفاوت قلة وكثرة، فقد يأتي من سيرة رسول على شؤون قليلة، ويأتي من سيرة آخر على شؤون أكثر من ذلك، وفي كُلٍّ حكمة ومأخذُ عبرة.

وقصة يوسف ـ عليه السلام ـ ذُكرت فيها شؤونٌ من طفولته، وشؤون كهولته؛ لما في هذه الشؤون من عبر ذات أثر في الوعظ والإرشاد، ولا يستطيع أحد أن يقول: إن قصة يوسف قد استغرقت شؤون طفولته، وشؤون كهولته، وإن ذكر فيها من شؤونه أكثر مما ذكر في القرآن من شؤون غيره.

فالتفصيل في قصة يوسف ـ عليه السلام ـ إنما هو بالنسبة لما ذكر من شؤون غيره، ولو نظر صاحب المقال إلى أسلوب سوق القصة، وقاسه بأسلوب مؤرخ يعلم حالَ يوسف من نشأته إلى يوم وفاته، لظهر له كيف سلك القرآن ـ حتى في قصة يوسف ـ طريقةَ الإيجاز.

وأزيد على هذا: أني لم أقل: إن القرآن يسلك في القصص مسلك الإيجاز دائماً، وإنما قلت: «فقد يسوق من القصة أشياء هي موضع عبرة، ويسلك في سوقها مسلك الإيجاز»، ومن القريب إلى الفهم حمل «قد» في قولي: «فقد يسوق من القصص» على التكثير، أو التقليل، فتكون عبارتي في معنى: أن القرآن يسوق في بعض الأوقات، أو أكثر الأوقات من القصص أشياء هي موضع العبرة، ويسلك في سوقها طريق الإيجاز، ومقتضى أدب البحث وقوانين المنطق الفطري أو اليوناني أن يقال في الرد علي: إن القرآن لم يسلك فيما يقص عليك مسلك الإيجاز قط، لا أن القرآن قد سلك في بعض القصص مسلك التفصيل أو التطويل.

ثم قال: «وليقل لنا هذا الكاتب بعد هذا: ما معنى إذن أن القرآن ليس

كتاب تاريخ، وإنما هو كتاب إرشاد؟ وليقل لنا: بماذا يسمّى ما قصه علينا القرآن من تاريخ الأنبياء؟ وهل التاريخ إلا إرشاد مبين وعبرة بالغة؟».

إذا قلنا: إن القرآن ليس بكتاب تاريخ، فلأنه أنزل ليعظ الناس، ويعلمهم الحكمة، وإذا أخبر ببعض شؤون من مضوا من الرسل وغيرهم، فلِما فيها من حكمة أو عبرة. أما المؤرخ، فإنه يقصد لتدوين أخبار الأفراد أو الدول أو الأمم، ولا يبالي أن يسوق من الأخبار ما لو عصرته لم تجد فيه شيئاً من العبرة أو الحكمة.

ثم قال صاحب المقال في رده: «ويقول هذا الكاتب: قد يسوق القرآن من القصة شيئاً هو موضع عبرة، وإنا نسائله، ونُلحف في سؤاله: ما هي تلك العبرة في أن حلف أيوب أن يضرب أحداً من الناس ضرباً قد شق عليه تنفيذه، فاحتاج إلى تلك الحيلة للخلوص منه، أفي مثل هذه دلالة على صبر، أو على شجاعة، أو على أي فضيلة من الفضائل؟ إن مثل هذا إن دلَّ على شيء، فإنما يدل على خلق لا يليق بخواص الناس، فضلاً عن الأنبياء؛ إذ الاندفاع بأذى غير محتمل، شر، وشر منه الحلف على ذلك الوعيد».

إذا صدر من شخص قول أو فعل، فرأى النبي أنه يستحق جزاء على هذا القول أو الفعل، وقدَّر الجزاء بأسواط معدودة، ثم شرع الله حكماً فيه تخفيف هذا الجزاء، كان في هذا التخفيف رحمة بذلك الشخص، ورحمة بالنبي؛ فإن النبي ـ وإن كان يرى أن ما حلف عليه من العقاب حق، وأن تنفيذه عدل ـ قد يتمنى لو أن ذلك الشخص لم يأت ما استحق عليه هذه العقوبة، فإذا خفف الحكم ممن بيده الأمر، ارتاح له، وسرَّه أن كان هو، أو هو وأتباعه مظهراً لتلك الرحمة الأزلية.

فلا حرج على النبي أن يحلف متوعداً على تأديب من يستحق الأدب، بل يعد حلفه أثراً من أثر الغضب لله، وله في تنفيذه المثوبة. ولا حرج عليه في ارتياحه لأن يخفف الله عنه أو عن أتباعه حكماً فيه شيء من المشقة، فإذا دلت الآية على أشياء، فإنها تدل على فضيلة الغضب لله، وعلى جواز الوعيد بالعقوبة البدنية على فعل أو قول لم يراع فيه حق الله، وعلى إباحة الحلف على هذا الوعيد، وعلى أن للحلف بالله حرمةً توجب على الحالف فعلَ ما حلف عليه، فلا يتركه، ولا يفعله على غير وجهه المعروف إلا أن يأذن به الله، وتدل بعد هذا على الخلق العظيم، أو العمل الصالح يجعل الشخص بمقربة من رحمة الله، ويكون سبباً لتخفيف بعض الأحكام، كما أن المعاصي قد تكون سبباً لشدة بعض الأحكام: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾[النساء: ١٦٠] الآية.

قال صاحب المقال في رده: «أما تبادر هذا المعنى الذي يذكره المفسرون، فإنما كان من وقوفهم أمام تلك الإسرائيليات مكتوفي الأذهان، مغلولي الأيدي، حتى أصبح هذا المعنى متوارثاً يأخذه اللاحق عن السابق، ولولا تلك الإسرائيليات، ما استطعت أن تفهم هذا من الآية».

الضغث: الحزمة من الأعواد، والحنث: الخلف في اليمين، فقوله: ﴿وَلَا تَحْنَثْ﴾[ص: ٤٤] يدل على أن أيوب ـ عليه السلام ـ صدر منه يمين، وقوله: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ﴾[ص: ٤٤] يدل على أن الحلف كان على الضرب أسواطاً بقصد أن تكون مفرقة، وان الله تعالى أراد تخفيف هذا العقاب، فجعل الضرب بالأعواد المجموعة مجزئاً.

ثم إن هذا المعنى هو الذي يرويه المفسرون والمحدثون عن بعض

الصحابة، ولم يرووا ـ فيما نعلم ـ عن أحد منهم معنى غير هذا المعنى، ودعوى أن أصحاب رسول الله ﷺ وفضلاء التابعين وقفوا في تفسير الآية أمام تلك الإسرائيليات مكتوفي الأذهان، مغلولي الأيدي، لا نراها إلا دعوى ناشئة عن نظرة عجلى.

قال صاحب المقال في رده: «وإذا صحَّ أنه يفهم من الآية، فأي مناسبة بينها وبين الآيات قبلها؟ وما معنى قوله حينئذ بعد هذا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًاۚ﴾[ص: ٤٤]، وليس في ذلك دليل على صبر؟».

ذكر الله تعالى من قصة أيوب ـ عليه السلام ـ: أنه نادى ربه لاجئاً إليه مما مسه به الشيطان من النصب والعذاب: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَآ أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾[ص: ٤١]، فاستجاب الله نداءه، وأراد كشفَ الضر عنه على طريق معجزة، فأمره بضرب الأرض برجله، فنبعت عين بماء بارد، فأذن له في الاغتسال والشرب منه، فعوفي: ﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَۖ هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾[ص: ٤٢]، ثم أنعم عليه بعد المعافاة بنعمة أخرى هي جمعهم عليه بعد انقطاعهم عنه: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنَّا وَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[ص: ٤٣]، ثم عطف على هذا نعمة أخرى هي: أَنْ خفف عنه حكم يمين تتعلق ببعض أتباعه: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾[ص: ٤٤].

فتضمنت الآيات: أن الله تعالى أنعم على أيوب ـ عليه السلام ـ بثلاث نعم، هي: معافاته من المرض، وجمع أهله حوله، وتخفيف حكم اليمين عنه، وعد هذا من النعم؛ لأنه كان يود أن المحلوف على تأديبه لم يأت الأمر الذي أوجب هذا الأدب، وبعث على هذه اليمين.

ثم ختمت القصة بالإيماء إلى أنه حقيق بأن يكون مظهراً للعناية، ومصباً

للنعم، فقال تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًاۚ نِّعْمَ ٱلْعَبْدُۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾[ص: ٤٤]، والصبر والرجوع إلى الله تعالى في كل حال من أجل الوسائل التي تدني الإنسان من عناية الله ورحمته، فينقله من مقام الصبر على الضراء إلى مقام الشكر على السرَّاء.

قال صاحب المقال: «أما إذا جرينا على ما فسرتُ أنا به الآيات، فإنك تجد الآيات كلها ترجع إلى أصل واحد، ويربطها نسب واحد، وكلها تصور موضوعاً واحداً»، ثم أعاد ذكر ما فسر به الآيات، حتى تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾[ص: ٤٤]؛ من حملها على معنى «لَوِّحْ إليهم بالأزهار والرياحين»، وجعلها كناية عن اللين في الدعوة؛ ثم قال: «وبذلك نجد موقعاً جدَّ مناسب لقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًاۚ﴾؛ فإنه ليس أمضَّ على النفوس، ولا أغمض فيها من أن تدعو قوماً على حق مؤيد بالبرهان، ثم هم يعرضون ويستهزئون، ثم ترى نفسك بعد ذلك وأنت محتوم عليك ملاينتهم ومحاسنتهم».

قد أريناك وجه ارتباط قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًاۚ﴾ بالآيات قبله على الوجه الذي يقرره المفسرون، وهو جار على أن هذه الآية واقعة مما قبلها موقع السبب من المسبب، فيرجع نظم الآيات إلى معنى: أنعمنا عليه بالمعافاة، وجمع الشمل، وتخفيف حكم تلك اليمين؛ بما كان يتحلّى به من فضيلتي: الصبر، والإنابة إلى الله في كل شأن.

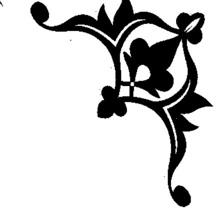
أما صاحب المقال، فإنه زعم في مقاله أن أيوب ـ عليه السلام ـ كان في وهن عزيمة، وضعف ثقة، وعدم قوة في السير إلى الغاية، فأمر أن يكون ذا عزم، وقيل له: ﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَۖ﴾[ص: ٤٢]؛ أي: اعقد عزمك، ثم فسر قوله

تعالـى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾[ص: ٤٤] بمعنى: جادلهم بالرفق، ولما وصل إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا﴾، ووجد هذا الثناء البليغ ينقض قوله: إن أيوب كان في وهن من العزم، وضعف في الثقة، جعل الصبر راجعاً إلى احتماله الإعراض والاستهزاء، ومقابلتها بالتلويح بالأزهار والرياحين بعد أن أمر بذلك.

ومقتضى هذا التأويل: أن الصبر في قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا﴾ حصل بعد أن ظهر منه وهن العزم، وضعف الثقة، ولكن المفسرين يذهبون في وجه الربط إلى أن أيوب ـ عليه السلام ـ كان مفطوراً على الصبر من أول أمره، فلم يهن عزمه، ولم تضعف ثقته، ولم تعدم قوته على السير إلى الغاية، ومن كان على هذه الصفة، فهو أهل لهذا الثناء البليغ: ﴿إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾[ص: ٤٤]، وأحقُّ من رجل اصطفاه الله للرسالة، فظهر منه ـ كما يزعم صاحب المقال ـ وهنُ العزم، وضعف الثقة، وعدم القوة على السير إلى الغاية!.

❐ ❐ ❐





قصة أيوب ـ عليه السلام ـ

الرد الخامس[1]

كان صاحب المقال ـ بعد أن انتهى في مقاله من إيراد تلك الوجوه التي زعم أنها تبطل قول المفسرين في قصة أيوب عليه السلام ـ قد أبدى رأيه في تفسيرها، وناقشنا رأيه، حتى استبان أنه من قبيل الخواطر التي لا تستند إلى أصول.

كان قد أوَّلَ قولَه تعالى: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾[ص: ٤١] بمعنى: إعراض الناس، واستهزائهم بالدعوة، وقال: «وما كانت شكوى الأنبياء إلا من إعراض أممهم، ولا كان حزنهم الذي كان يبلغ أحياناً حدَّ الإهلاك للنفس إلاّ لبطءٍ في سير الدعوة إلى الله»، وقال: «انظر إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾[النحل: ١٢٧]، وقوله تعالى: ﴿ فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا ﴾[الكهف: ٦]».

فقلنا في الردِّ عليه: لا يتم لكاتب المقال هذا الوجهُ من الرد على المفسرين، إلا إذا صحَّ أن الأنبياء لا يشكون إلا من إعراض قومهم ـ كما زعم ـ، وهذا الزعم غير صحيح، فقد شكا يعقوب ـ عليه السلام ـ، وحزن لفقد يوسف

(١) مجلة «الهداية الإسلامية» ـ الجزء الرابع من المجلد الثامن الصادر في شهر شوال ١٣٥٤هـ.

ـ عليه السـلام ـ، فقال: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أَشْكُواْ بَثِّي وَحُزْنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾[يوسف: ٨٦]، وقال تعالى: ﴿وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ﴾[يوسف: ٨٤].

ونبَّهنا على أن الآيتين اللتين سـاقهما في الاسـتشـهاد إنما يثبتان أن الأنبياء يحزنون لإعراض الناس عن دعوتهم، والمقام مقام استـدلال على أنهم لا يشكون، ولا يحزنون إلا من إعراض قومهم.

فكان من كاتب المقال أن قال في رده: «أنا لا أنفي أن الأنبياء يحزنون لغير إعراض قومهم عن دعوتهم، ولكني أقول: إنهم لا يحزنون لشيء حزنَهم لصدِّ الشيطان من يدعونهم عن سبيل الله».

ولعل القارئ الكريم يرجع إلى عبارته، فيجده يقول: «وما كانت شكوى الأنبياء إلا من إعراض أممهم»، وهذه عبارة تقصر شكوى الأنبياء على إعراض أممهم، فيحق لنا أن ندفعها بمثل قول يعقوب ـ عليه السلام ـ: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أَشْكُواْ بَثِّي وَحُزْنِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾.

وقال في رده: «ثم أقول بناء على هذا: إن القرآن لا يعني بالحديث عن حزن الأنبياء إلا حزناً يتصل بالدعوة وسيرِها في أممهم، وقد قلت قبل هذا: إن القرآن لم يفرد يعقوب بالحديث عنه، وإنما جاء هذا الحديث الذي ذكره الكاتب في طريق قصص يوسف ـ عليه السلام ـ».

كاتب المقال يقول: «ما كانت شكوى الأنبياء إلا من إعراض قومهم»، فقلنا: إن يعقوب شكا من فقد يوسف ـ عليهما السلام ـ كما أخبر القرآن، والمنطق يقضي عليه بأن يسلم أن الأنبياء يشكون من بلاء غير إعراض قومهم، أو ينازع في أن يعقوب شكا إلى الله شيئاً غير الإعراض، أما قوله: «إن القرآن إنَّما حكى شكوى يعقوب من فقد يوسف في طريق قصة يوسف»،

فلا يصلح أن يكون دفاعاً عن قوله: «وما كانت شكوى الأنبياء إلا من إعراض أممهم عن الاستجابة».

وكان صاحب المقال قد قال في مقاله: «ولما كانت الشكوى قد تشعر بوهن في العزيمة، وضعف في الثقة، وعدم القوة في السير إلى الغاية، كان جواب تلك الشكاية أن قيل له: ﴿ٱرۡكُضۡ بِرِجۡلِكَۖ﴾[ص: ٤٢]، فالمراد بالركض هنا: عقد العزيمة، وتأكيدها، واستثمار الثقة وإكمالها، والمضاء بالقوة بغير تردد ولا توان إلى الغاية».

فكتبت مبيناً أن قول أيوب ـ عليه السلام ـ: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيۡطَٰنُ بِنُصۡبٖ وَعَذَابٍ﴾[ص: ٤١] من قبيل الدعاء؛ لأنه قام مقام قوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ﴾[الأنبياء: ٨٣]، وعلى نسقه يقال: إن قوله تعالى: ﴿ٱرۡكُضۡ بِرِجۡلِكَۖ هَٰذَا مُغۡتَسَلُۢ بَارِدٞ وَشَرَابٞ﴾[ص: ٤٢] قائـم مقام آيـة ﴿فَٱسۡتَجَبۡنَا لَهُۥ﴾[الأنبياء: ٨٤] في سورة الأنبياء؛ وإنما يكون في معنى الإخبار بالاستجابة إذا دلَّ على حال يخرج بها أيوب من البلاء إلى السلامة، وهذا محقق فيما جرى عليه المفسرون في تفسير آية: ﴿ٱرۡكُضۡ﴾.

كتبت هذا، وصرحت بأن أيوب ـ عليه السلام ـ يقصد من مناجاته الدعاء بكشف البلاء؛ لأدل على أن خطاب أيوب في سورة ص من قبيل الدعاء على طريقة التعريض، وأن ما قاله المفسرون موافق لجعل الآية من قبيل الدعاء الذي لا يدل على شيء أكثر من الضراعة إلى الله عند الوقوع في شدة.

وكان من صاحب المقال أن خرج عن هذا القصد، وأخذ يذكر أن ما جرى عليه هو في التفسير أيضاً يجعل قول الله تعالى: ﴿ٱرۡكُضۡ بِرِجۡلِكَۖ﴾ دلالة على

الخروج من ألم استبطاء النصر، فهي بمثابة بشارة بنجاح دعوته متى أكد العزيمة، واستتم الثقة، فيكون قوله: ﴿ٱرۡكُضۡ بِرِجۡلِكَ﴾[ص: ٤٢] قد وقع موقع الاستجابة.

وهذا الذي كتبه لا يليق رداً على ما كتباه؛ لأن موضوع البحث هو أن الوجه الذي فسر به الآية لا ينتظم معناه إلا أن يجعل الآية من قبل الشكاية الدالة على وهن في العزيمة، وضعف في الثقة، وعدم القوة في السير إلى الغاية، وكان ردنا على هذا: أن خطاب أيوب من قبيل الدعاء الخالص، وهذا المعنى موافق لما قاله المفسرون، أما وهن العزيمة، وما عُطف عليه، فشيء زائد على ما يقتضيه حال الدعاء.

ثم قلت في الرد: «وإن سلمنا أن قوله: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيۡطَٰنُ بِنُصۡبٖ وَعَذَابٍ﴾[ص: ٤١] من قبيل الشكوى، فليس من لوازم شكوى الرسول إلى الله من إعراض قومه عن دعوته أن يكون واهن العزيمة، ضعيف الثقة، عادمَ القوة في السير إلى الغاية، والشكوى إلى الله تعالى من الضر تكون مع الصبر، كما أن الشكوى إلى الله من إعراض القوم تكون مع قوة العزم».

فقال صاحب المقال في رده: «أنا لم أقل: إن هذه الشكوى وهن في العزيمة، ولكن قلت: تشعر بوهن في العزيمة، وما أظن الكاتب يجهل الفرق بين العبارتين، ولما كانت حسنات الأبرار سيئات المقربين، كان الجواب الطبيعي من الله مؤدبِ الأنبياء هو أن يقول له: اعقد العزيمة، وأكدها، وذلك ما يغسل عنك ألماً أنت فيه من بطء دعوتك وإعراض قومك».

لم أحك عنه إنه قال: إن شكاية أيوب وهن في العزيمة، بل حكيت عنه أنه قال: «ولما كانت الشكوى قد تشعر بوهن في العزيمة، وضعف في

الثقة، وعدم القوة في السير إلى الغاية، كان جواب تلك الشكاية أن قيل له: ﴿ٱرۡكُضۡ بِرِجۡلِكَۖ﴾[ص: ٤٢]».

ومن يتحدث عن كلام وقع خطاباً لعلاَّم الغيوب، ويقول فيه: إنه يشعر بوهن في العزيمة، وضعف في الثقة، فقال له علاَّم الغيوب: اعقد عزمك، فلا بد من أن يريد: أن هذا كان إشعاراً للمخاطب، وهو الله، فيكون قد أثبت لصاحبه الوهن في العزيمة، والضعف في الثقة، فإذا قلنا: إن صاحب المقال قد نسب إلى أيوب ـ عليه السلام ـ وهنَ العزيمة، وما عُطف عليه، فلأنه جعل مناجاته لله مشعرةً بذلك، وجعل قول الله: ﴿ٱرۡكُضۡ بِرِجۡلِكَۖ﴾مترتباً عل ذلك الإشعار.

ثم قال صاحب المقال في رده: «على أنه قد جاء في القرآن ما يدل صراحة على أن الأنبياء كثيراً ما يستبطئون نصر الله»، وأورد آية: ﴿وَزُلۡزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِۗ﴾[البقرة: ٢١٤]، وقال: «إذ لا مانع من أن أيوب حين اشتد عليه أمر قومه، وإعراضهم عنه، يستبطئ سير الدعوة، ويستبطئ نصر الله، وما في ذلك من مساس بقدس الأنبياء؛ فإن حرصهم قد يدفعهم إلى الاستباق من الله بالنجاح».

قد يستبطئ الرسول نصر الله، ويقول: متى نصر الله؟ ولا يدخل ذلك على أنه واهن العزيمة، وضعيف الثقة، عادم القوة في السير إلى الغاية، فإذا فرض صاحب المقال أن أيوب ـ عليه السلام ـ استبطأ سير الدعوة، أو استبطأ نصر الله، فليس له أن يفرض شيئاً آخر بعده، وهو وهن العزيمة وما عُطف عليه، وهذا هو موضع بحثنا معه إذ قلنا: «فنسبة رسول من رسل الله إلى وهن العزيمة، وضعف الثقة، وعدم القوة في السير إلى الغاية، ليست بالأمر الهين،

فلا بدَّ له من نقل ثابت صريح، ولا يكفي فيه مجرد شكواه إلى الله تعالى من عدم قبول القوم دعوته».

ثم قال: «لا، بل قد جاء في القرآن ما يدل على أكثر من ذلك، جاء فيه قولـه تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ جَآءَهُمْ نَصْرُنَا﴾[يوسف: ١١٠]، فانظر كيف نسبت الآية إلى الرسل يأساً من النصر ونجاحِ الدعوة، وقد يفهم الجاهلون في ذلك مساساً بقدس الأنبياء، ولكنهم في ذلك جد مخطئين؛ فإن استبطاء الأنبياء للنصر حيناً، ويأسهم حيناً آخر، ليس من سر سوى شديد رغبتهم، وبالغ حرصهم على نجاح دعوتهم، وإيمانِ قومهم، لا جرم يستبطئون النصر، ولا جرم ييئسون».

قد يجتهد الرسول، فيحدد مدة يظن أن النصر لا يتأخر عنها، حتى إذا طال الزمن، وانقضت المدة المحدودة للنصر بحسب ظنه، ولم ير النصر، استشعر اليأس من أن ينصر في الدنيا، وظنَّ أن نفسه قد كذبته فيما كانت تحدثه به عن النصر، فإذا نصرُ الله يأتيه فجأة، فينجي الله من يشاء، ولا يُرد بأسُه عن القوم المجرمين، وإذا استشعر الرسول هذا اليأس، فلأنه ليس بواجب على الله ـ في نظر العقل ـ أن ينزل العذاب في الدنيا على من لم يؤمنوا برسله، كما أنه ليس من لوازم الرسالة أن يهتدي بها طوائف كثيرة من الناس، ففي الحديث الصحيح: «يأتي النبي ومعه الرجل والرجلان، والنبي ومعه الرهط».

والرسول مع استشعاره لليأس يستمر على القيام بواجب الرسالة حتى يأتي أمر الله، فلا يصح الاستشهاد باستشعار الرسل لليأس من النصر، أو من إيمان قومهم في بعض الأحيان، على أن أيوب ـ عليه السلام ـ كان واهنَ

العزم، ضعيف الثقة، عادم القوة في السير إلى الغاية.

ثم قال في رده: «وأخيراً: فاسألوا هذا الكاتب عن تلك الآيات: هل تكفي نقلاً ثابتاً، أم يحتاج معها إلى دليل آخر؟».

الآية الأولى دلت على أن الرسـول قد يستبطئ النصر فيقول: متى نصر الله؟ واستبطاء النصر شيء، ووهن العزم وعدم القوة في السـير إلى الغاية شيء آخر.

والآية الثانية دلت على أن الرسـول قد تطول أيام دعوته، ولا يظهر على قومه، فيستشعر اليأس من الانتصار عليهم في الدنيا، فيأتيه النصر فجأة، واستشعار اليأس من هذا الانتصار لا يدل على الوهن في العزم، وعدم القوة في السير إلى الغاية.

وإن سلَّمنا أن الله قد يبعث رسولاً يجمع إلى الوهن في العزيمة، والضعف في الثقة عدمَ القوة في السير إلى الغاية، فإني محتاج إلى دليل يثبت أن أيوب ـ عليه السلام ـ قد اجتمعت فيه هذه الأشياء، حتى يصح لي أن أنسبها إليه وأنا مطمئن القلب، بريء من أن أكون قد نسبتها إليه بغير حق. والنبيُّ يؤثر أن يصاب في جسمه على أن يصاب في عزمه وثباته في الدعوة إلى الغاية.

وكان صاحب المقال أوَّلَ قولَه تعالى: ﴿هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾[ص: ٤٢] على أن اسم الإشارة راجع إلى الركض بالرجل، فقال: «ولما كان تردد المرء في غايته، ووهن عزيمته، وضعف ثقته بها، صَدَأً يغشى الأرواح، ومرضاً يتعب النفوس، ويضايق الصدور، وكان استكمال العزيمة، واستتمام الثقة غسلاً للأرواح من صدئها، ونقعاً للغلة، قال: ﴿هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾».

فقلنا في التعليق على هذا: «فرض كاتب المقال أن أيوب كان متردداً

في إدراك الغاية، واهنَ العزيمة حتى صار هذا الحال يغشى روحه، فرض الكاتب هذا؛ ليجعل المراد من المغتسل البارد والشراب: عقد العزيمة، واستكمال الثقة».

فقال في دفاعه: «إنه بعد ما تلوتُ عليك من آيات القرآن ما عُزِي إلى الرسل؛ من اسـتبطاء النجاح في دعوتهم، لم يكن ذلك فرضاً، بل هو أمر واقع، بل الواقع أكثرُ من هذا، فقد نسـب إلى الرسـل اليأس من النصر في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ﴾[يوسف: ١١٠]. . . إلخ».

استبطاء النصر، أو استشعار اليأس منه، أمر يقع للرسل ـ عليهم السلام ـ، أما وهن العزم، وعدم القوة في السير إلى الغاية، فقد نسبهما صاحب المقال إلى أيوب ـ عليه السلام ـ فرضاً؛ فإنه على تسليم أن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾[ص: ٤١]: الشكاية من إعراض قومه، فإن مجرد هذه الشكوى لا يكفي دليلاً على أنه وقع في وهن من العزم، وفقد القوة في السير إلى الغاية، وقد شكا نوح ـ عليه السلام ـ من إعراض قومه عن دعوته، فقال: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّى دَعَوْتُ قَوْمِى لَيْلًا وَنَهَارًا ۝٥ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَآءِىٓ إِلَّا فِرَارًا﴾[نوح: ٥ ـ ٦]، ولا يصح لأحد يقف على هذه الآيات أن يقول: إن نوحاً ـ عليه السلام ـ كان واهن العزم، ضعيف الثقة، فاقد القوة في السير إلى الغاية.

وقال صاحب المقال في رده: «ونحن نعلم ـ كما يعلم هذا الكاتب ـ: أن هذا القرآن نزل بلسان عربي مبين، ونوقن أن القرآن نزل ـ مع هذا ـ مملوءاً بالكنايات والاستعارات، أما أن ما بينته من الكناية فيه تكلف، فسرُّ التكلف في نظر هذا الكاتب تأثر نفسه بالإسرائيليات، وتلك نتيجة طبيعية للتقليد،

ولم يبق بين يدي الكاتب من شبهة إلا أن يقول: إنا وجدنا آباءنا كذلك يقولون».

في القرآن استعارات بديعية، وكنايات لطيفة؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾[الإسراء: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[البقرة: ٢٥٦]، وقوله تعالى: ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾[القصص: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ﴾[الصف: ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾[مريم: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[المائدة: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾[محمد: ٤].

فإذا قلت: إن ما ذكره صاحب المقال في تفسير: ﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ ۖ هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾[ص: ٤٢] فيه تكلف، فسرُّ ذلك أني وجدته غيرَ ملائم لما عرف به القرآن من حسن البيان، وبعيداً من طريقة القرآن في إيراد الاستعارات والكنايات؛ إذ يأتي بها على وجه تتسابق به المعاني إلى الأذهان تسابقَها عندما يعبر بألفاظها الحقيقية.

وكان صاحب المقال قد ذكر من وجوه رده على المفسرين: أن تفسيرهم «يقضي بأن مرجع اسم الإشارة إلى الماء، وهذا يقتضي ألا يكون لاسم الإشارة مرجع، وليس في النظم ما يدل عليه، وذلك شيء تأباه اللغة».

فقلنا في دفع هذا: إن اسم الإشارة يستعمل مشاراً به إلى أمر معقول، أو غائب، وهذا الاستعمال هو الذي يحتاج فيه إلى مرجع، ويستعمل مشاراً به إلى محسوس مشاهَد للمتكلم والمخاطب، وهذا الاستعمال لا يحتاج فيه

اسم الإشارة إلى مرجع، ومن البين أن اسم الإشارة في الآية مستعمل في أمر يراه المتكلم والمخاطب، وهو الماء.

كتبنا هذا، وفي ظننا أن صاحب المقال إنما كتب ذلك الوجه من الرد غافلاً عن تفصيل الحكم في مرجع اسم الإشارة، وأنه سيمسك عن الخوض في هذا البحث، ولكنه كلف قلمه أن يكتب شيئاً يسميه: رداً على ما كتبناه، فقال:

«وإنا نقول لهذا الكاتب أولاً: إن القرآن إنما يحكي الجملة التي أوحى الله بها إلى أيوب، وأيوب ـ طبعاً ـ لم يركض برجله إلا بعد أن تلقَّى هذه الجملة، وساعةَ تلقيها لم يكن الماء موجوداً حتى يكون مشاهداً للمتكلم والمخاطب، فتكون الإشارة حينئذ إلى غائب مما يحتاج إلى مرجع في الكلام».

يقول المفسرون: إن قوله تعالى: ﴿هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾[ص: ٤٢] حكاية لما قيل لأيوب بعد امتثاله للأمر، ونبعِ الماء، أو مقول لقول مقدر معطوف على مقدر ينساق إليه الكلام؛ كأنه قيل: «فركض برجله، فنبعت عين، فقلنا له: ﴿هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾[1]، فاستبان من هذا أن المفسرين يصرحون بأن الإشارة في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ﴾ وقعت بعد الركض بالرجل، ونبع الماء، ولم يبق إلا أن صاحب المقال لم ينصف المفسرين، إذ قام يحمل عليهم حملته، ولا يكلف نفسه النظر في عباراتهم بشيء من التدبر.

ثم قال: «ونقول ثانياً: إن مشاهدة المتكلم والمخاطب للمشار إليه إنما

---

(١) «تفسير الألوسي».

تغني عن مرجع بالنسبة إلى المتكلم والمخاطب، أما إذا أريد إفهام الكلام لغير المتكلم والمخاطب، فلا بدَّ من مرجع يمكن للسامع معه أن يفهم ما يسمعه، وإلا، لصحَّ أن تقول لشخص: أنا اليوم قابلت فلاناً، وقلت له: هذا ملك أخي، دون أن يسبق ذكر المشار إليه، ودون أن يكون في الكلام ما يدل عليه، مع أن هذا كلام لا يمكن لمن تحدثه به أن يفهمه».

لو ذكر لك طبيب اسم شخص، وقال لك: شكا إليَّ مرضاً نزل به، فقلت له: هذا دهن، وهذا شراب، لفهمت ماذا أراد، ورأيت اسم الإشارة كيف يستغني عن مرجع يتقدم عليه.

ولو حدثك إنسان عن شخص، وقال لك: شكا إليَّ شدة البرد، فقلت له: هذا رداء وإزار، وهذا فراش وغطاء، لرأيته في غنى عن أن يذكر لاسم الإشارة مرجعاً غير ما أشار إليه من بعد.

وقوله تعالى: ﴿هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾[ص: ٤٢] بعد حكاية قول أيوب ـ عليه السلام ـ: ﴿أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلضُّرُّ﴾[الأنبياء: ٨٣]، وقوله: ﴿أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾[ص: ٤١]، وبعد قوله تعالى: ﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ﴾[ص: ٤٢] ظاهرٌ في أن المشار إليه هو الماء النابع من الأرض.

وكان صاحب المقال قد قال في قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ﴾[ص: ٤٣]: «أي: هدينا له أهله، فآمنوا به، واستجابوا لدعوته، وهدينا له مثلهم من غير أهله». وقال: «فليس المراد بالهبة هنا هبة الخلق والإيجاد، بل هبة الهداية والإرشاد؛ بدليل تعبيره بالأهل دون الذرية والولد كما في قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥ مِن رَّحْمَتِنَآ أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيًّا﴾[مريم: ٥٣]؛ إذ كل ما يهتم له الأنبياء إنما هو أن يهدي الله لهم، لا أن يولد لهم».

فقلنا له: إن طائفة من المفسرين يقولون: إن المراد من هبة الأهل في هذه الآية، ومن إيتائهم في آية الأنبياء: جمعُهم عليه بعد تفرق، لا إيجادهم بعد عدم، ولا إحياؤهم بعد موت، وهذا المعنى أقرب إلى الفهم من معنى: هدينا له، وقلنا: إن الهبة: إعطاء الشيء من غير عوض، وهذا المعنى يتحقق في جانب الله بجمع أهل الرجل عليه بعد تفرقهم، فحمل الهبة على الجمع حمل للفظ على معنى قريب من الذهن، أما الهداية، فمعنى زائد على ما يفهم من لفظ الهبة، وإنما يصرف اللفظ عن المعنى المتبادر متى وجد المقتضى لهذا الصرف.

فقال صاحب المقال في رده: «أنا لا أدري لم كان المعنى الحقيقي للفظ الهبة إنما يتحقق في جانب الله بجمعه أهلَ الرجل بعد تفرقهم، ولا يتحقق بهداية أهل الرجل به بعد ضلالهم».

قال الله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ﴾[الأنبياء: ٨٤]، وقال في سورة ص: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ﴾[ص: ٤٣]، وفي الآيتين أمران يصرفان الهبة والإيتاء عن معنى: أنه وجد له أهلاً بعد أن لم يكن له أهل:

أولهما: مجيء لفظ الأهل مضافاً إلى ضمير أيوب ـ عليه السلام ـ؛ فإنه ظاهر في أن الهبة تعلقت بهم، وهم أهل.

ثانيهما: قوله تعالى: ﴿وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ﴾[ص: ٤٣]؛ فإنه إذا كان هؤلاء المثل من قبيل الأهل، لا ينتظم المعنى على أن تكون الهبة أو الإيتاء بمعنى: الخلق والإيجاد؛ إذ يصير المعنى: خلقنا له أهله، وأهلاً مثلهم، فلا يظهر له وجه من الفائدة مقبول، وإذا لم يصح حمل الهبة أو الإيتاء على الخلق والإيجاد،

كان المعنى المتبادر من نسبة الهبة أو الإيتاء إلى الله: جمعهم عليه بعد تفرق؛ فإن إعطاء شيء لشخص إيصالُه إليه، والإيصال يتحقق في جمعهم عليه بعد التفرق، أما معنى هدايتهم بعد كفرهم، فأمر خارج عن معنى الإيتاء والهبة، فلا يحملان عليه إلا بدليل.

ثم إن حمل الهبة والإيتاء على معنى الهداية يستدعي أن يحمل قوله: ﴿وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ﴾[ص: ٤٣] على طائفة من غير أهله، والمماثلة ظاهرة في العدد، وإذا كانت الآية مسوقة مساق الامتنان، فإن الامتنان يظهر في كثرة من شملتهم هذه الهداية، وإذا قيل في معنى الآية: آمن به أهله، ومثلهم معهم، لم يكن المعنى ملائماً للسياق؛ فإن إيمان أهل الرجل ومثلهم معهم لا يدل في العادة على كثرة المؤمنين به، ولا يظهر أن يكون المراد بيان عدد من آمنوا بأيوب؛ فإن عدد أهله غير معروف، حتى إذا قيل: وآمن مثلهم معهم، عرف مقدار من آمنوا به.

أما ما يقوله المفسرون، فإنه يوافق ما سيقت له الآية من الامتنان؛ فإن انقطاع الرجل عن أهله بلاء، وجمع أهله عليه نعمة، كيفما كان عددهم، ومتى قيل: وآتيناه مثلهم معهم، كان وجه المنة أظهر، فالتأم معنى الآية مع السياق.

وقال صاحب المقال: «إن المعنى الذي فسرتُ به الآية أقربُ إلى المعنى الحقيقي مما فسر به المفسرون؛ إذ هداية الله للناس أكبرُ ما يهتم له الأنبياء، ففي الهداية يتحقق معنى الإعطاء، أما جمع الأهل فهو:

أولاً: هَيِّنٌ على الأنبياء ما دام لم يكن جمعاً للهداية.

وثانياً: ليس فيه جديد يوهب، إن أهل الرجل هم أهله، إن تفرقوا عنه، أو اجتمعوا عليه».

قد أريناك أن معنى الجمع بعد التفرق في لفظ الهبة أظهر من معنى الهداية، ومتى كان هناك معنى يتبادر من اللفظ، ويتحقق به معنى الهداية، كان أحقَّ بأن تحمل عليه الآية، وعدّ الجمع بعد التفرق في سياق النعم يقتضي أن يكون الله قد جمعهم عليه وهم مهتدون بهديه، وأهل الرجل في حال تفرقهم عنه أهله، ولكن انقطاع الصلة بينه وبينهم يجعلهم بمنزلة العدم، فجمعُهم عليه بعد انقطاع الصلة كإيجادهم بعد أن لم يكونوا.

وكان قد قال في مقاله: «إذ كل ما يهتم له الأنبياء إنما هو أن يهدي الله لهم، لا أن يولد لهم».

قال هذا لينفي أن يكون جمعُ الأهل بعد التفرق مما يهتم له النبي، فلا يستحق في زعمه أن يذكر في جملة النعم التي أنعم الله بها عليه: فقلنا في الرد عليه: يهتم الأنبياء لأن يهدي الله بهم، ولكنهم يقدرون نعماً أخرى، فلا يفوتهم أن تأخذ حظاً من اهتمامهم، فقد أثنى إبراهيم ـ عليه السلام ـ على الله بما وهبه من نعمة الشفاء، فقال: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾[الشعراء: ٨٠]، وقال رسول الله ﷺ عند موت ابنه: «إنا بفراقك يا إبراهيم لمحزونون»، وهذا يدلّ على أنهم يهتمون لأشياء غير هداية قومهم.

فقال في الردّ على هذا: «وإذا كان الكاتب معترفاً بأن أهم ما يهتم له الأنبياء أن يهدي الله بهم، فلنسجل عليه هذا، ثم نعرفه أنا نعتقد أن الأنبياء بشر، يألمون لما يألم له الناس، ويحزنون لما له يحزنون، لكن القرآن لا يحدثنا عنهم إلا بأهم ما يهتمون له».

ولعل كاتب المقال نسي أنه قال: «إذ كل ما يهتم له الأنبياء إنما هو أن يهدي الله لهم، لا أن يولد لهم»، فهو يحصر كل ما يهتم له الأنبياء في الهداية

لهم، فكان من مقتضى المنطق أن نورد عليه أشياء ظهر فيها اهتمام الأنبياء، وليست من قبيل هداية القوم، ولو قال: إن أهم ما يهتم له الأنبياء أن يهدي الله بهم، لسلكنا في الرد عليه وجهة أخرى هي: أن كون الهداية أهم في نظر النبي، لا يمنع من أن يذكر الله تعالى أمراً كان مظهراً من مظاهر الإنعام الذي يرتاح له النبي، وإن كان دون نعمة الهداية به.

كان صاحب المقال قد قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾[ص: ٤٤]: «أي: لا ترفع في وجوه قومك رمحاً ولا عصًا، ولا تُغلظ لهم في القول، ولا تخاشنهم في الطلب، بل لوّح لهم في وجوهم بالرياحين والأزهار، ولا تأثم بالغلظة».

فكتبنا في التعليق عليه: «هكذا يقول صاحب المقال، ويقول زعيم القاديانية الضالَّة عن السبيل محمد علي في تعليقه على ترجمته للقرآن الكريم إلى الإنجليزية: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا﴾: القرينة تدل على أن المقصود من ذلك أعداؤه، والمراد من أخذ الضغث والضرب بها معاملتهم باللين والرفق».

ونقلنا بعدُ: أن أبا زيد الدمنهوري صاحب التفسير المنبوذ قد أوَّل: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا﴾ بمعنى: أخذه بيده شيئاً من مجموعة من خليط من الحطب أو الحشيش، أو غيره؛ لتكون بضاعة يكتسب بها العيش، ونبهنا على أن قول أبي زيد في تفسير: ﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ﴾[ص: ٤٢]: أن أيوب كان في سفر مسه منه تعب ومشقة، وكان محتاجاً إلى الماء، هو ما فسر به الآية زعيمُ تلك الطائفة الخارجة عن سبيل المؤمنين.

وكان من صاحب المقال أن كتب في رده فقال: «قل لي بربك: ماذا يفيد الكاتب من أن يعلق على ما أولت به الآية بسوق ما قاله زعيم القاديانية،

وسوق ما قاله أبو زيد الدمنهوري؟».

القاديانية وليدة الباطنية، ومن مبادىء هذه الفرقة إنكارُ المعجـزات الكونية، وقد التزم زعيمهم أن يأتي إلى كل آية ظاهرة في معجزة كونية، ويخرجها عن ظاهرها بكلام يجعلها أمراً عادياً، وجرى في أثره أبو زيد صاحب التفسير المنبوذ، فلا يمرّ بآية فيها معجزة إلا حرَّفها عن معناها كما يحرفها زعيم القاديانية.

وقد وجدت في تفسير صاحب المقال لهذه القصة رأياً أول من قاله زعيم تلك الطائفة، ويكفي داعياً إلى التنبيه على ذلك حق التاريخ؛ فإن نشأة الآراء وأسباب نشأتها من الأغراض التي يبحث عنها العالم، ويراها من وسائل التحقيق في العلم.

ثم إني نبهت لذلك على أمل أن يتروى صاحب المقال في النزعة التي أخذ ينزع إليها في تفسير كتاب الله، ومن قال لشخص: إن رأيك غير صواب، وقد سبقك إليه فلانٌ الضَّال، قد يريد حثَّه على إعادة النظر في رأيه؛ عساه أن ينكشف له من وجوه فساده ما خفي عليه من قبل؛ فإن شأن الطوائف الضالَّة عن السبيل أن يبنوا آراءهم على أهواء طائشة، أو أصول فاسدة.

وأما سوقُ ما قاله أبو زيد الدمنهوري، فلأن أبا زيد ركب في تفسير القصة كما ركب زعيم القاديانية رأسه، وذكر الشيء لمناسبة يسميه أهل العلم: استطراداً.

وقال صاحب المقال: «أعرف فريقاً من الناس ـ منهم هذا الكاتب ـ اعتادوا ألا يفاجئوا العامة بحق يخالف خرافاتهم وأوهامهم، ويرون أن هذا سبيل إلى تزعُّم العامة، وأن في ذلك منافعَ لهم ومصالح، كما اعتادوا أن

يستَعْدوا العامة على أنصار الحق».

حاربت، وأحارب الخرافاتِ والأوهام، ولتزعُّم العامة سيرةٌ غيرُ السيرة التي أغدو عليها وأروح، ولو كنت أحرص على هذا التزعم، لآثرت السلامة من ألسنة بعض الخلق، على الحق، ولست ممن يرى استعداء العامة على أهل البدع والضلالات والأهواء، فضلاً عن استعدائهم على أنصار الحق، وأرى أن خير ما يستعدى على هؤلاء الحجَّة، والمجادلة على طريق آداب البحث، ذلك أن الحجة والمجادلة على قانون المنطق هي التي تقتل آراءهم، وتستأصلها من منابتها.

وقال في رده: «ولقد كان هذا الفريق في كل عصر قَذًى في عين الإسلام، وشوكة في ظهره». شتم رجلٌ عمرَ بنَ ذر، فلم يرد عليه، وقال له: «إني أَمَتُّ مشاتمةَ الرجال صغيراً، فلن أحييها كبيراً».

قال صاحب المقال في رده: «واسألوا هذا الكاتب: ماذا دعاه أن يكتب ما كتب؟ هل جئت بشيء يخالف أصلاً من أصول الدين، أو فرعاً من فروعه؟ وكل ما جئته أني خالفت تلك الإسرائيليات التي يكاد يراها الكاتب ديناً تجب الثورة على من يخالفه».

الرد على طريقة البحث العلمي لم يسبق لأحد أن سماه: ثورة، ويكفي داعياً إلى مناقشة الكاتب: تخطئته للمفسرين بإبداء خواطر لا تتصل بأصول معقولة، ثم أخذه في تفسير القرآن على نحو لا يلتقي مع بلاغة القرآن، وحسنِ بيانه.

وحكى صاحب المقال ما قلته في الرد عليه من أن مسلكه في تأويل القصة مسلك من لا يراعي لحسن البيان حقاً، ولا للذوق العربي عهداً؛ إذ

حمل آيات من القرآن الكريم متتابعات على كنايات واستعارات لا تدخل الآذان إلا كرهاً، وقال في الرد على هذا: «هكذا يقول هذا الكاتب، وإنها لدعاوى يلفظها الكاتب دون أن يكون عليها دليل، أو شبه دليل».

المفسرون يحملون آية: ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَٰذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾[ص: ٤٢] على معانيها الحقيقية، ويحملون آية: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾[ص: ٤٤] كذلك على معانيها المعروفة في اللغة، أما صاحب المقال، فإنه عمد إلى هذه الآيات، وخرج بها على باب من الاستعارة والكناية غير معروف في أساليب ذلك الكتاب الذي نزل بلسان عربي مبين.

ويكفي في التنبيه على بطلان هذا التفسير: أن نحكي عبارات صاحبه مجردة من كل تعليق، فإنك لا تجد أحداً يتلو القرآن الحكيم، أو يستمع إلى من يتلوه، حتى يعرف روعة بيانه، ويأنس بحسن استعاراته وكناياته، يتقبل هذا الذي يقوله صاحب المقال في هذه الآيات، ومن الذي يجد في ذوقه أو ذهنه استعداداً لقبول أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَٰذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾. قوِّ عزمك، واستتم ثقتك؛ فإن استكمال العزم واستتمام الثقة يغسل الأرواح من التردد في الغاية، ووهن العزيمة، وضعف الثقة، وينقع غلتها؟! أو لقبول أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾: لا تغلظ لقومك في القول، بل لوِّح لهم في وجوههم بالأزهار والرياحين؟!.

وإذا كان صاحب المقال يحسب أن كل استعارة وكناية أبلغُ من الحقيقة، فقد ظن ما لم يخطر للبلغاء على بال.

فالحق أن القرآن المجيد لا يأتي الاستعارة أو الكناية إلا أن تكون واضحة

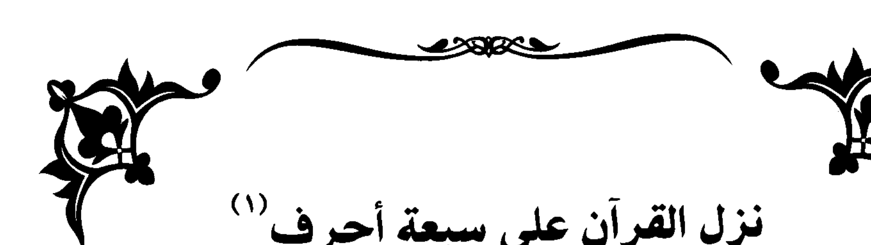
المنهج، قريبة المأخذ، وبمثل هذا الوجه اشتد عضدنا في الرد على طائفة الباطنية؛ إذ حرَّفوا الآيات عن مواضعها، وصرفوها إلى استعارات وكنايات ينكرها الذوق السليم، ولا تحتملها قوانين البيان.

ثم قال كاتب المقال في رده: «وإنما اندفع هذا الكاتب إليها ـ أي: إلى تلك الدعاوى ـ؛ لتأثره بإسرائيليات نشأ عليها، فغدت عقيدةً عنده لا يستند فيها إلا إلى التقليد، وقديماً رمى الناس الأنبياء بالسحر والجنون، وغير ذلك، مع وضوح حجتهم، وسطوع برهانهم، ولكنه التقليد أعماهم حتى قالوا: ﴿قَالُواْ بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[الشعراء: ٧٤]».

يريد من الدعاوى: ما بينته من حمله للآيات على استعارات وكنايات بعيدة لا داعي إليها، ولا قرينة تساعد عليها، وقد أكثر من ذكر أني أكتب متأثراً بالإسرائيليات، أو أكتب عن تقليد، وهذا حديث لا يعود على البحث بجدوى؛ فإنا نكتب لذوي الفطر السليمة، والأفكار النبيهة، وهؤلاء يميزون الشبهة من الحجَّة، ويفرقون بين المعقولات والخيالات، ولا يتجافون عن رأي لمجرد أنه رأي قديم، أو يطيشون إلى آخر لمجرد أنه رأي جديد، فلا يضر الباحثَ أن يقال عنه إنه متأثر بالإسرائيليات، وهو غير متأثر بها، أو يقال عنه: إنه مقلّد، وهو يسوق بحثه على طرق منطقية.

وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت، وإليه أنيب.





نزل القرآن على سبعة أحرف[1]

ورد هذا الحديث من رواية نحو عشرين من الصحابة، وعدَّه أبو عبيد في الأحاديث المتواترة.

ولم يرد نص أو أثر في المراد من السبعة الأحرف[2].

والحرف يطلق بمعنى: الكلمة، وواحد حروف التهجيّ، والمعنى، والوجه، واللغة، وطرف الشيء.

ومن هنا اتسع الخلاف بين المتكلمين في معنى الحديث.

فذهبت طائفة إلى أنه حديث مشكل لا يدرى معناه، وهذا ما ذهب إليه أبو جعفر بن سعدان النحوي، واختاره السيوطي في «حاشيته على سنن النسائي»، وقال: والمختار عندي: أنه من المتشابه الذي لا يدرى تأويله.

وذهب جمهور أهل العلم إلى أنه من الأحاديث الميسورة البيان، وهؤلاء اختلفوا اختلافاً كثيراً.

---

(١) محاضرة ألقاها الإمام محمد الخضر حسين لطلبة التخصص في التفسير والحديث بكلية أصول الدين بالجامع الأزهر ـ وجدتها مخطوطة في أوراق الإمام المحفوظة في دار الوثائق القومية بالقاهرة. ونشرتها سابقاً في كتاب «المستدرك الأول من تراث الإمام محمد الخضر حسين».

(٢) «العواصم والقواصم» لأبي بكر بن العربي.

ونحن نذكر أشهر أقوالهم، ونقرر ما هو الراجح من جهة الدليل:

أولها: أن المراد من السبعة الأحرف: أصناف من الكلام، وهي: النهي، والأمر، والحلال، والحرام، والمحكم، والمتشابه، والأمثال، واستدل هؤلاء بحديث ابن مسعود عن النبي ﷺ قال: «كان الكتاب الأول ينزل على سبعة أبواب على سبعة أحرف: زاجر، وآمر، وحلال، وحرام، ومحكم، ومتشابه، وأمثال، فأحِلّوا حلاله، وحرِّموا حرامه، وافعلوا ما أمرتم به، وانتهوا عما نهيتم عنه، واعتبروا بأمثاله، واعملوا بمحكمه، وآمنوا بمتشابهه»[1].

وردّ هذا الرأي بأن حديث: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، فاقرؤوا ما تيسر منه» يدل على أن الأوجه السبعة المذكورة قد تجتمع في كلمة، والأحرف ـ بمعنى الأصناف المذكورة في حديث ابن مسعود ـ لا تجتمع في كلمة واحدة، ثم إن حديث عمر بن الخطاب، وهشام بن حكيم يدل على أن اختلاف الأحرف يرجع إلى اللفظ دون المعنى، فإنهما لم يختلفا في تفسيره، وإنما اختلفا في قراءة حروفه.

وإذا لم يصح أن يكون حديث ابن مسعود مفسِّراً لحديث: «نزل القرآن على سبعة أحرف»، فمن المحتمل أن يكون قوله: «زاجر، وآمر، وحلال... إلخ» كلام مستأنف. ولم يرد به تفسير الأحرف السبعة، أو يحمل على أنه تفسير للأبواب في قوله: «على سبعة أبواب»، لا للأحرف

---

(١) رواه أبو سلمة عبد الرحمن عن ابن مسعود، وأبو سلمة هذا لم يلق ابن مسعود، فهو منقطع. وأخرجه البيهقي من وجه آخر عن الزهريّ عن أبي سلمة، مرسلاً، وقال: هذا مرسل جيد.

من قوله: «على سبعة أحرف».

ثانيها: المراد من الأحرف: الأوجه، وهي وجوه تأدية المعنى الواحد بألفاظ مترادفة، ونسبه ابن عبد البرّ إلى أكثر أهل العلم، ونبّه على أن المراد: تأدية المعنى بألفاظ مختلفة، ولو كانت من لغة واحدة؛ نحو: هلمَّ وتعالَ وأقْبِـلْ.

ثالثها: المراد من الأحرف: الوجوه التي يراد بها التغاير، وهذا ما ذهب إليه ابن قتيبة، وفصّل هذا الوجوه السبعة فقال:

١ ـ ما تتغير حركته، ولا يزول معناه ولا صورته؛ مثل: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ﴾[البقرة: ٢٨٢] ـ بالفتح، والرفع ـ.

٢ ـ ما يتغير بالفعل مثل: (باعدْ) بلفظ الطلب، و(باعدَ) بلفظ الماضي.

٣ ـ ما يتغير باللفظ مثل: (ننشزها)، و(ننشرها).

٤ ـ ما يتغير بإبدال حرف قريب المخرج مثل: (طلح منضود)، و(طلع منضود).

٥ ـ ما يتغير بالتقديم والتأخير مثل: (وجاءت سكرة الموت بالحق)، و(سكرة الحق بالموت).

٦ ـ ما يتغير بزيادة أو نقصان مثل: (والذكر والأنثى)، (وما خلق الذكر والأنثى).

٧ ـ ما يتغير بإبدال كلمة بأخرى مثل: (كالعهن المنفوش)، و(كالصوف المنفوش).

ونوقش هذا الرأي بأن الحديث ورد وأكثرهم يومئذ لا يكتب، ولا يعرف الرسم، وإنما كانوا يعرفون الحروف ومخارجها، فمن البعيد جعل ما يختلف

بالحركات مع اتحاد صورة الكتابة حرفاً.

ونرى من البعيد أيضاً أن يقصد الحديث إلى أن يعد ما يختلف فيه اللفظان بحروف متقاربة حرفاً، وما يختلف فيه اللفظان بحروف متباعدة حرفاً، بل الظاهر أن ما يختلف بالحروف حروفاً متقاربة أو متباعدة يعدّ حرفاً واحداً.

ولا يتمشى هذا القول مع من يرى أن السبعة الأحرف باقية في المصحف.

ونحن نستبعد أن يلاحظ في الحديث إلى أن يعد ما يختلف فيه اللفظان بحروف منقوطة، أو تغير بحروف متقاربة أو متباعدة حرفاً من الأحرف السبعة في الحديث يعدُّ اختلاف الألفاظ بنقط بعض حروفها، أو بحروف متقاربة أو متباعدة حرفاً مستقلاً.

رابعها: إن الأحرف السبعة ترجع إلى كيفية النطق بالتلاوة من إدغام وإظهار، وتفخيم وترقيق، وإمالة وإشباع، ومدّ وقصر، وتخفيف وتليين وتحقيق؛ لأن العرب كانت مختلفة اللغات في هذه الوجوه، فيسَّر الله عليهم؛ ليقرأ كل إنسان بما يوافق لغته، ويسهل على لسانه.

خامسها: أن المراد من الأحرف: اللغات، وإلى هذا ذهب أبو عبيد، والزهريّ، وصححه البيهقي في «شعب الإيمان»؛ أي: أن القرآن نزل على سبع لغات من لغات العرب. والمراد: أن اللغات السبع مفرَّقة في القرآن، لا أن كل كلمة تقرأ سبع لغات.

وإذا اعتمدنا تغير الأحرف باللغات، فإنما نعني: أن الله تعالى أنزل القرآن على هذه اللغات حتى يتيسر لكل عربي أن يقرأه على وفق لغته، لا أنه أباح للعرب أن يقرأ كل القرآن بلغته، ولو لم يسمع القراءة عن النبي ﷺ.

ويدل على أن هذه الأحرف متلقاة من النبي ﷺ: حديث عمر، وهشام؛

إذ قال كل منهما: «أقرأني النبي ﷺ».

قالوا: وقد ثبت عن بعض الصحابة: أنه كان يقرأ بالمترادف، ولو لم يكن مسموحاً له، وساقوا على هذا: أن عمر بن الخطاب ﷺ أنكر على ابن مسعود قراءته: (عتّى حين) بدل (حتّى حين)، وكتب له: أن القرآن لم ينزل بلغة هذيل، فأقرئ الناس بلغة قريش، ولا تقرئهم بلغة هذيل.

وإذا صح هذا الأثر، حُمل قول عمر على معنى: أن الله أنزل القرآن أولاً بلسان قريش، ثم سهّله على الناس، فجوّز لهم أن يقرؤوه على لغتهم. فينبغي إقراؤه وتعليمه على اللغة التي نزل بها أولاً.



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
* المقدمة	٣
ـ بلاغة القرآن	٥
ـ نقل معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية	١١
ـ رأي في تفسير القرآن	٢٤
ـ أمثال القرآن الكريم	٣٠
ـ المحكم والمتشابه في القرآن الكريم	٤٥
ـ اليمين في القرآن والحديث	٥٤
ـ الرقية والاقتباس والاستخارة والقرآن	٦١
ـ إعجاز القرآن وبلاغته	٦٧
ـ ترجمة القرآن	٧٣
ـ حقيقة ضمير الغائب في القرآن	٧٩
ـ النقد	٨٥
ـ القرآن لا يقول إلا حقاً	١١٧
ـ الفن القصصي في القرآن	١٢٠
ـ تحريف آيات الحدود عن مواضعها	١٣٥
ـ كتاب يهذي في تأويل القرآن المجيد	١٤٢

الموضوع	الصفحة
ـ كتاب يلحد في آيات الله	١٦٨
ـ قصة أيوب ـ عليه السلام ـ، ونقض آراء حديثة في تفسيرها ـ الرد الأول	١٨١
ـ قصة أيوب ـ عليه السلام ـ الرد الثاني	٢٠٤
ـ قصة أيوب ـ عليه السلام ـ الرد الثالث	٢٢٣
ـ قصة أيوب ـ عليه السلام ـ الرد الرابع	٢٣٨
ـ قصة أيوب ـ عليه السلام ـ الرد الخامس	٢٥٣
ـ نزل القرآن على سبعة أحرف	٢٧٢
* فهرس الموضوعات	٢٧٧

